VERÖFFENTLICHUNGEN
DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ
BAND 8
ABTEILUNG FÜR ABENDLÄNDISCHE RELIGIONSGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON JOSEPH LORTZ

ERWIN ISERLOH

GNADE UND EUCHARISTIE
IN DER PHILOSOPHISCHEN THEOLOGIE
DES WILHELM VON OCKHAM
IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE URSACHEN
DER REFORMATION



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1956

GNADE UND EUCHARISTIE IN DER PHILOSOPHISCHEN THEOLOGIE DES WILHELM VON OCKHAM

IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE URSACHEN DER REFORMATION

VON

ERWIN ISERLOH

MIT EINER EINLEITUNG VON

JOSEPH LORTZ



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1956

Satz und Druck: Wiesbadener Graphische Betriebe GmbH.
Printed in Germany

VORWORT

Meine Studien zur Kontroverstheologie der Reformationszeit über das Meßopfer ergaben die Notwendigkeit, ins Spätmittelalter zurückzugehen. Es mußten die Wurzeln einer theologischen Haltung freigelegt werden, die einerseits zur Ablehnung der Messe führte, andererseits zu ihrer gültigen Verteidigung nicht fähig war.

Als Ende 1947 — damals ein heute kaum noch nachzuvollziehendes Glück — Herr Professor Hubert Jedin mir einen Studienaufenthalt in Rom vermittelte und mein Bischof Exzellenz Dr. Michael Keller mich großzügig dafür freistellte, bekam ich die Möglichkeit, in der Vatikanischen Bibliothek die Handschriften spätmittelalterlicher Theologen, besonders Ockhams, zu bearbeiten.

Daraus entstand diese Studie, die 1951 der Kath.-Theologischen Fakultät in Bonn als Habilitationsschrift vorlag, aber erst jetzt in etwas erweiterter Gestalt gedruckt werden konnte. Von der nach der Fertigstellung erschienenen Literatur konnte die Arbeit von G. N. Buescher (The eucharistic teaching of William Ockham, Washington 1950) in den Anmerkungen berücksichtigt werden, die Untersuchungen von W. Dettloff (Die Lehre von der Acceptatio divina bei Joh. Duns Scotus, Werl 1954) und von W. Pannenberg (Die Prädestinationslehre des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung, Göttingen 1954) dagegen nicht mehr.

Tiefen Dank schulde ich vor allem meinen Lehrern, Herrn Professor Joseph Lortz, Direktor des *Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte,* und Herrn Professor Hubert Jedin, weiter der Theologischen Fakultät in Bonn, meinen Studienfreunden im Priesterkolleg am deutschen Campo Santo in Rom und den Bibliotheken, in erster Linie der Vaticana.

Der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und dem *Institut für Europäische Geschichte*, Mainz, welche die Drucklegung finanzierten, spreche ich hiermit meinen aufrichtigen Dank aus.

Für das Mitlesen der Korrekturen bin ich zu Dank verpflichtet Msgr. Dechant Albert Koppenrath und Herrn stud. theol. Wolfgang Mann, der auch das Register anfertigte.

Trier, 21. September 1955

Erwin Iserloh

INHALTSVERZEICHNIS

VERZEICHNIS DER MEHRFACH ZITIERTEN LITERATUR

Eine vollständige Aufstellung der „Ockham-Literatur 1919—1949“ gibt Valens Heynck in: Franziskanische Studien 32 (1950) r. 164—183.

AMANN, E. — P. VIGNAUX, Occam: I. Sa vie, II. Oeuvres, III. Originalité philosophique et théologique, IV. Influence, V. Eglise et la doctrine d'Occam, in: DictThéolCath. t. XI, col. 864—904.

ANATRIELLO, P., La Dottrina di Gabriele Biel sull'Eucaristia. Milano 1937.

AUER, JOHANN, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. I. Teil: Das Wesen der Gnade, Freiburg 1942. II. Teil: Das Wirken der Gnade. Freiburg 1951.

BACKES, IGNAZ, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte Bd. 17. Paderborn 1931.

BAUDRY, L., Sur trois manuscrits Occamistes, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge X—XI (1936) 129—162.

— Remarques sur trois manuscrits Occamistes. Ebd. XV (1945) 169—174.

— Le tractatus de Principiis Theologiae, attribué à G. d'Occam. Edition critique par L. Baudry. Études de philosophie médiévale XXIII. Paris 1936.

— Breviloquium de potestate Papae. Edition critique. Ebd. XXIV. Paris 1937.

— Gauthier de Chatton et son commentaire des Sentences, in: Arch. d'histoire doctrinale et littèraire du moyen-âge XVIII (1943/45) 337—369.

— Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. I: L'homme et les œuvres. Études de philosophie médiévale XXXIX. Paris 1949/50.

BIRCH, T. B., The "De Sacramento Altaris" of William of Ockham, edited T. B. Birch. Latin text and English translation. Burlinghton (Iowa) 1930.

BÖHNER, PH., Manuscrits des œuvres non polémiques d'Occam, in: La France franciscaine XXII (1939) 171—175.

— The Centiloquium attributed to Ockham, in: Franc. Stud. 1 (1941) Nr. 1, 58—72; Nr. 2, 35—54; Nr. 3, 62—70; 2 (1942) 49—60; 146—157; 251—301.

— The tractatus de successivis attributed to William Ockham. Edited with a Study on the Life and Works of Ockham by Ph. Böhner. Franciscan Institute Publications Nr. I. St. Bonaventure, N. Y. 1944.

— Ein Gedicht auf die Logik Ockhams, in: Franzisk. Studien 26 (1939) 78—85.

— The Text-Tradition of Ockham's Ordinatio, in: The New Scholasticism 16 1942 203—241.

— The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham with a critical study of the text of Ockham's reportatio and a revised edition of Rep. II Q. 14-15, in: Traditio 1 (1943) 223—275

— The realistic Conceptualism of William Ockham, in: Traditio 4 (1946) 307—335.

— Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth, in: Franc. Studies 6 (1946) 261—292.

— Eine Quaestio aus dem Sentenzenkommentar des Magisters Nikolaus Oresme, in: RechThAncMéd 14 (1947) 305—328.

— A recent presentation of Ockham's philosophy, in: Franc. Studies 9 (1949) 443—456.

— Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes. Texte u. Erklärungen, in: Franz. Studien 32 (1950) 50—69.

— Der Stand der Ockhamforschung, in: Franz. Studien 34 (1952) 12—31.
BORCHERT, E., Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De communicatione idiomatum des Nikolaus Oresme. Untersuchungen und Textausgabe (BeitrGeschPhThMA, XXXV, 4/5). Münster 1940.
BUESCHER, GABRIEL N., The Eucharistic Teaching of William Ockham (The Catholic University of America studies in sacred theology No. 44). Washington, D. C. 1950.
DREILING, RAYMUND, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofes Petrus Aureoli (BeitrGeschPhThMA, XI, 6). Münster 1913.
EHRLE, FRANZ, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. (Franz. Studien, Beiheft 9). Münster 1925.
— Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. 2. Aufl. von Fr. Pelster. Freiburg 1933.
FECKES, CARL, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule (Münsterische Beitr. H. 7). Münster 1925.
— Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade, in: Römische Quartalschrift 32 (1924) 157—165.
GARVENS, A., Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham, in: Franz. Studien 21 (1934) 243—373; 360—408.
GIACON, CARLO, Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica. Publicazioni dell'università cattolica del S. Cuore, ser. I, vol. XXXIV. 2 Bde. Milano 1941.
HOCHSTETTER, ERICH, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin/Leipzig 1927.
— Nominalismus? in: Franc. Studies 9 (1949) 370—403.
— Viator mundi. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham, in: Franz. Studien 32 (1950) 1—20.
HOFER, JOH., Biographische Studien über Wilhelm von Ockham, in: Archivium Franciscanum Historicum 6 (1913) 209—233; 439—465; 654—669.
HOFFMANN, FRITZ, Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell (Breslauer Studien, Neue Folge 9). Breslau 1941.
ISERLOH, ERWIN, Um die Echtheit des „Centiloquium“. Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke, in: Gregorianum 30 (1949) 78—103; 309—346.
KOCH, JOSEF, Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm von Ockham in Avignon geführten Prozeß, in: RechThAncMéd 7 (1935) 353—380; 8 (1936) 79—93; 168—197.
LAGARDE, GEORGES DE, Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge. Bd. 4 (Paris 1942): Ockham et son temps; Bd. 5 (Paris 1946): Bases de départ; Bd. 6 (Paris 1946): La morale et le droit.
LAMPEN, W., De causalitate sacramentorum iuxta scholam Franciscanam. Florilegium Patristicum XXVI. Bonn 1930.
— Doctrina Guilhelmi de Ockham de reali praesentia et transsubstantiatione, in: Antonianum 3 (1918) 21—32.
LANG, A., Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts (BeitrGeschPhThMA XXX, 1/2). Münster 1930.
— Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik (BeitrGeschPhThMA XXXIII, 4/5). Münster 1937.
LAPPE, J., Nikolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften (BeitrGeschPhThMA VI, 2). Münster 1908.

LONGPRÉ, E., La philosophie du Bienheureux Duns Scot. Paris 1924.
MAIER, ANNELIESE, An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, 2. Aufl. Rom 1952.
— Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. 2. Aufl. Rom 1951.
— Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Rom 1949.
— Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: Divus Thomas 25 (Freiburg 1947) 147—166; 317—337.
— Ein neues Ockhammanuskript (Die Originalform der Expositio aurea?), in: Gregorianum 28 (1947) 101—133.
— Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den „Cancellarius“ nach der Handschrift Ripoll 77 in Barcelona, in: Gregorianum 29 (1948) 213—251.
— Zu einigen Problemen der Ockhamforschung, in: Archivum Franciscanum Historicum 46 (1953) 161—194.
MARTIN, GOTTFRIED, Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen. Berlin 1949.
— Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus? in: Franz. Studien 32 (1950) 31—49.
MICHALSKI, C., Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle, in: Bulletin int. de l'acad. Polon. des sciences et lettres 1925. Cracovie 1927, 192—242.
MITZKA, FRANZ, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jh. in: Zeitschr. f. kath. Theol. 54 (1930) 161—179.
MOODY, ERNEST A., Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt. The Parisian Statutes of 1339 and 1340, in: Franc. Studies 7 (1947) 113—146.
— Ockham and Aegidius of Rome, in: Franc. Studies 9 (1949) 417—442.
MOSER, SIMON, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Kritischer Vergleich der Summulae in libros physicorum mit der Philosophie des Aristoteles (Philosophie und Grenzwissenschaften IV, 2/3). Innsbruck 1932.
RITTER, GERHARD, Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die ockhamistische Schule in Deutschland. Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissenschaften, Heidelberg 1921, 4.
II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts. Sitzungsberichte, Heidelberg 1922, 7.
III. Neue Quellenstücke zur Theologie des Johann von Wesel. Sitzungsberichte, Heidelberg 1926/27, 5.
SEEBERG, REINHOLD, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III: Die Dogmengeschichte des Mittelalters, 5. Aufl. 1953.
WERNER, K., Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. II. Wien 1883.
VIGNAUX, PAUL, Nominalisme, in: DictThéolCath. t. X, 733—789.
— Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini. Paris 1934.
— Luther commentateur des Sentences. Paris 1935.
— Nominalisme au XIVe siècle. Paris 1948.
— Sur Luther et Ockham, in: Franz. Studien 32 (1950) 21—30.
WULF, MAURICE DE, Histoire de la philosophie médiévale, Bd. III: Après le treizième siècle, 6. Aufl. Löwen-Paris 1947.

BENUTZTE HANDSCHRIFTEN

Adam Wodeham		
Rom-Vatikan	Vat. lat. 955	Sent. I
	Vat. lat. 1110	Sent. II—IV
Petrus Aureoli		
Rom-Vatikan	Borgh. 329	Sent. I
Florenz-Nationalbibl.	Flor. A 3. 120	Sent. II
	Flor. B 6. 121	Sent. II—III
Wilhelm von Ockham		
Göttingen-Uni.-Bibl.	Theol. 118 (= Gött.)	Sent. I—IV Quodlibeta
Gießen-Uni.-Bibl.	732 (= G.)	Sent. II—IV
Basel	F II 24	De sacr. alt. I
Florenz-Nationalbibl.	Flor. A 3. 801	Sent. I—II
	Flor. F 6. 800	Sent. I
Rom-Angelica	1017	De sacr. alt. I
Rom-Vatikan	Borgh. 68	Abbrev. Sent. I
	Ottobon. 2088	Sent. I
	Vat. lat. 956	Quodlibeta
	Vat. lat. 3075	Quodlibeta
	Chigi B VI 93	Quodlibeta
	Ottobon. 179	De sacr. alt.
	Borgh. 151	De sacr. alt.
	Pal. lat. 998	Expositio aurea
	Vat. lat. 3062	Exp. s. 8 libr. Physicorum
	Vat. lat. 947	Summa logicae
	Vat. lat. 948	Summa logicae
	Chigi E IV 99	Summa logicae
	Pal. lat. 1202	Summulae in libr. Physicorum.
	Pal. lat. 378	Centiloquium

Abkürzungen

Sent.: Sentenzenkommentar
De sacr. alt.: Tractatus de Sacramento altaris. Incipit: Stupenda super munera...
De sacr. alt. I: Tractus de Sacramento altaris. Incipit: Sicut dicit quaedam glossa...
Quodl.: Quodlibet
Cent.: Centiloquium Cl.: Conclusio
ed: Edition
Frdb: Friedberg, Corpus Juris canonici.

EINLEITUNG

VON JOSEPH LORTZ

A

I. 1. Nur minutiöse Arbeit am Einzelobjekt kann die Wissenschaft, auch die historische, voranbringen. Immer genauere Differenzierung vermag das Eigentliche und Eigentümliche der Erscheinungen besser, weil genauer, kennen lehren. Es ist erstaunlich (und für den Wissenschaftler beschämend), wieviel in dieser Hinsicht auch an epochemachenden Gestalten nach so vielen Jahrhunderten der gelehrten Beschäftigung mit ihnen noch zu leisten ist, wie sehr wir bei großen Erscheinungen der Geschichte erst am Anfang dieser im eigentlichen Sinn des Wortes wissenschaftlichen Arbeit stehen.

Wilhelm von Ockham ist einer der geschichtlich entscheidend bedeutsam gewordenen Denker. Für eine wesentliche Seite seines Werkes wird in der vorliegenden Arbeit die eben erwähnte minutiöse Arbeit zu leisten versucht; mit dem Mut zur ermüdenden und immer wieder zur Nachkontrolle zwingenden Langweiligkeit. Das Ziel ist, die Texte aus sich selbst, so wie sie klangen, als sie geboren wurden, zu verstehen. Sie werden nicht von ihrer geschichtlichen Wirkung her interpretiert.

2. Aber gerade von dieser Analyse her fordert auch der andere Teil der hier wie sonst zu leistenden wissenschaftlichen Arbeit sein Recht: eben die Frage nach der historischen Weiter- und Fernwirkung, und damit des historischen Sinnes einer geschichtlichen Erscheinung. Fragen, die — jenes Erste vorausgesetzt — nicht ein unsachliches Hineintragen fremder Gesichtspunkte in die Materie bedeuten, sondern eine Vertiefung jener ersten Befragung.

Zwar vermag die historische Wirkung von einmal gedachten und ausgesprochenen Gedanken oft genug nur mangelhaften Aufschluß zu geben über die genaue innere Anschauung dessen, der die Gedanken zuerst dachte; auch über ihren objektiven Wert, über das objektive Gefälle, über das objektiv Wahre oder Falsche gibt sie ungenügende Auskunft. Das geschichtliche Vorhandensein ist für sich allein kein Beweis für einen absoluten Wert.

Aber doch bleibt auch das andere wahr: oft enthüllt erst die historische Entwicklung die eigentliche Tragweite des in seiner Zeit und Umgebung Gesagten. Das geheime Ziel, nach dem ein Fragen hinstrebt, und sein eigentlicher Sinn sind am Anfang oft genug unklar. Gerade für die Naht- und

Bruchstellen der geistigen Entwicklung gilt dies, für die in irgendeinem tiefen Sinn revolutionären Ansätze.

Denn in der Geburtsstunde dieser Neuansätze ist es meist so, daß das Neue mit dem Vergangenen noch zusammen gedacht wird, und die neuen Schlußfolgerungen, in verschiedenem Prozentsatz mit früheren Vorstellungen vermischt, zusammen stehen und entsprechend vorgetragen werden. Allmählich erst fallen die alten „Eierschalen" ab, und das Neue wird entblößt herausgearbeitet. Über die mangelnde Kraft des menschlichen Denkens hinaus hängt dies damit zusammen, daß Geschichte — auch im Raum der Philosophie und Theologie — *Leben* ist, viel mehr organisch unbewußt sich entfaltend, als bewußtes Erkennen und Wollen.

3. Wenn wir Ockham mit diesen Kategorien befragen und ihn in die weitere geistige Entwicklung des Abendlandes einreihen wollen, bieten sich mehrere umfassende Stichworte zur Lenkung unserer Gedanken an. Ganz allgemein ist es oft genug so ausgesprochen worden, daß Ockham ein Wegbereiter der Moderne sei[1]. Wie stark er seit zwei oder drei Jahrzehnten eine neueste Wissenschaft, die Logistik, beschäftigt, ist bekannt[2].

Wir wollen nicht so weit in der Geschichte des Denkens und der Wissenschaften herunter steigen. Es scheint — der Zielsetzung unseres Institutes und der Reihe unserer Veröffentlichungen entsprechend — wichtig genug zu fragen, inwieweit in einigen wesentlichen Punkten sich in Ockham jener Umbruch des Denkens (oder der eine oder andere Ansatz hierzu) manifestiert, der die Neuzeit grundlegt.

4. Ganz allgemein darf man dem Mittelalter als einer Zeit des einheitlichen Denkens, der geschlossenen Systeme und des Bekennens die Neuzeit als eine Periode der *Kritik* entgegenstellen. Damit ist eine schicksalhafte Entwicklung ausgesprochen. Wie hoch man die positiven Leistungen der Kritik innerhalb der Neuzeit ansetzen mag: *sie* war und ist es, die in einem Ausmaß, den das Mittelalter nicht kannte, den Bestand der Menschheit auf allen Gebieten auch bedroht hat und bedroht. Im Geistigen vor allem, indem sie zuerst die Sicherheit und Tiefe des Erkennens in Frage stellte, dann die Einheit beinahe hoffnungslos auflöste und ihren Bestand einengte.

Wenn von der mittelalterlichen Einheit die Rede ist, wird heute kaum ein Kundiger früheren naiv vergröberten, massiven Lobpreis wiederholen wollen. Wir wissen von der Fülle der Spannungen im mittelalterlichen Leben,

[1] Vgl. Böhner-Gilson, Geschichte der christl. Philosophie, 3. Aufl. (1954) 610.

[2] Vgl. H. Scholz, Geschichte der Logik, 1931; ders., Vorlesungen über die Grundzüge der mathematischen Logik, 2 Bde. 1948—49.

dem staatlich-politischen, dem kirchlichen, dem philosophischen, dem theologischen. Wir wissen auch um die hier zum Ausdruck kommenden Spannungen des *Widerspruches*.

Aber tiefer und höher liegt in diesen Spannungen doch ein Verbindendes, eine Einheit. Und eben sie ging in der Neuzeit nach und nach verloren. Nicht *nur* zu unserem Schaden, aber überwiegend zu unserem Schaden.

Diese Auflösung hat ihre Vorläufer. Sie füllen einen bedeutenden Teil der Zeit, die wir als das späte Mittelalter bezeichnen. Dieses Spätmittelalter, man hat es richtig gesagt, ist nicht nur Herbst, es ist auch — selbstverständlich — ein neuer Anfang. Dieser Anfang ist umfassend auch Aufbau: im Humanismus, im Lebensgefühl und in der Gestaltungskraft der Renaissance, in der neuen Devotion, in den kirchlichen Reformbewegungen, sogar im scholastischen Denken. Aber in diesem Anfang und Aufbau liegt zugleich auch Sprengung und Auflösung.

Diese Sprengung aber kommt nirgends so umfassend zum Ausdruck wie in dem ungeheuren Aufbruch und Umbruch, den wir die Reformation nennen. Sobald man die Reformation nicht nur kirchengeschichtlich oder gar dogmengeschichtlich faßt, steht dies außer Frage. Eingebettet in einen Umbruch des gesamten Daseinsgefühls des Menschen, in einen großartigen Wandlungsprozeß des menschlichen Bewußtseins und schier unabsehbarer neuer Erkenntnisse durch Entdeckungen auf allen Gebieten, also inmitten einer epochemachenden Erweiterung des Blickfeldes in ungeahnte Weiten des Erdballs, dann des Kosmos, hinein, aber auch des menschlichen Innenlebens, auch der subjektiven Freiheit (und des Freiheitsgefühls), stellt sie diesen Ein-, Um- und Durchbruch in der innersten Mitte, im Religiösen, dar.

Die Reformation ist vielleicht nicht der Beginn der Neuzeit. Aber sie ist der umfassendste und geschichtsträchtigste Durchbruch zur Neuzeit.

5. Und also fragen wir: Hat Ockham speziell in der „Vorbereitung" der Möglichkeiten dieses religiös-kirchlichen (also auch philosophisch-theologischen) Umbruchs einen Platz, einen wichtigen Platz, einen entscheidenden Platz?

Iserloh bejaht die Frage. Er bezeichnet seine Arbeit ausdrücklich als Untersuchung über die Ursachen der Reformation.

Daß, ganz allgemein gesprochen, das, was das 16. Jahrhundert und speziell Luther unter Ockham oder dem Ockhamismus (occamica factio) verstanden, erheblichen Einfluß auf Luther ausgeübt hat, wissen wir. Wenn auch Luthers Selbstzeugnisse hierüber, wie viele andere aus seinem Mund oder seiner Feder[3],

[3] Vgl. O. Scheel, Martin Luther, 1. Bd. (Tübingen [3]1921) 176. Siehe auch ders., Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen [2]1929, 16, 15; 17, 24; 87, 28; 110, 1; und unten 43.

weit davon entfernt sind, den Tatbestand eindeutig zu umreißen, am Kern der Aussage kann nicht gezweifelt werden. Man kann den Einfluß des Ockhamismus auf Luther positiv und negativ als wichtig, an manchen Punkten als entscheidend nachweisen, ein Einfluß, der freilich die radikale Unabhängigkeit Luthers von der theologischen Tradition und Umwelt keineswegs in Frage stellt.

Ockhamismus ist nun nicht dasselbe wie Ockham. Über Ockhams Weg durch die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts sind wir noch recht wenig unterrichtet. Daß es ein Weg vielfacher Abwandlung, Vermischung und Zurückbiegung zu kirchlicher Korrektheit war, wissen wir. Wenn andererseits erst Historiker unserer Zeit begonnen haben, an den originalen Ockham heranzukommen — und z. B. das Realistische und Konzeptualistische in ihm zu erkennen und von dem, was eigentlich Nominalismus ist, zu trennen versuchten —, und wenn wir heute besser als irgendeine Generation vor uns wissen, wie wenig genau wir noch über die Theologie des 15. Jahrhunderts (und in ihr, wie gesagt, über den Ockhamismus dieser Zeit) orientiert sind, sind wir nachdrücklich auf die Aufgabe hingewiesen, den Sinn von Luthers Behauptung über seine Abhängigkeit von Ockham möglichst kritisch zu untersuchen. Die wichtige Frage ist sichtbar geworden, in welchem Maße der originale Ockham gemeint ist, wenn der junge Luther hinter diese oder jene Disputationsthese das „Contra Occam“ setzt.

Dieses Thema kann hier nicht erledigt werden. Die folgende Einleitung möchte zur Beantwortung der Frage nur einige Hinweise bieten, um dadurch noch deutlicher, als es der Verfasser selbst schon getan hat[4], der Arbeit ihr Heimatrecht in der Reihe der Veröffentlichungen unseres Instituts für Europäische Geschichte zuzuweisen.

II. Ehe ich dies ausführe, ist eine Vorfrage zu klären: die Frage nach dem Wesen der geistesgeschichtlichen Entwicklung innerhalb großer Zeiträume.

Man kann nicht selten die Auffassung lesen, das Herausarbeiten einer ideengeschichtlichen Entwicklung habe nur so viel Wert, als eine Abhängigkeit der Befruchtung späterer Denker durch die früheren im strikten Sinn positiv nachgewiesen werden kann.

Ein solcher Nachweis kann für besondere Fragestellungen unerläßlich sein. Wenn es z. B. darum geht, eigenartige, fremdanmutende Gedanken Bernhards von Clairvaux in ihrem verpflichtenden Traditionswert zu erkennen, kann es entscheidend sein, ob ich ihre Abhängigkeit von Origenes oder Gregor von Nyssa oder griechischen Vätern überhaupt nachweisen und sie also als echten Bestandteil der Glaubenstradition erweisen könne.

[4] S. oben Vorwort.

Im allgemeinen sind aber Wert und Möglichkeit des Nachweises geistesgeschichtlicher Entwicklung keineswegs in so enge Grenzen eingeschlossen (sobald es sich um denselben geographischen Bezirk und um Völker handelt, die in dauerndem engen Kontakt standen).

Es ist z. B. von eminenter Bedeutung für die Erkenntnis der Eigenart und der Möglichkeiten der geschichtlichen Auswirkung der reformatorischen Theologie überhaupt, wenn ich den Evangelismus um 1500 als gesamteuropäisches Problem feststelle. In diesem oder jenem Fall eine Abhängigkeit nachzuweisen, ist dann zwar von erheblichem Nutzen. Aber schon, daß sich innerhalb des katholischen Raumes um 1500 eine weithin verbreitete und entsprechend wirkende geistige Haltung einfach aufzeigen läßt, die dem Durchbruch der so oder so ansetzenden Reformation große Möglichkeiten (des Verständnisses; der geistigen Ansteckung) bot, ist im Sinne der „Ursachen“ der Reformation von größter Bedeutung, auch wenn im Einzelfall eine Abhängigkeit nicht nachgewiesen werden kann.

Aber dann gibt es auch noch die ganz entfernte Vorbereitung, die sich in der Umgestaltung des geistigen Klimas ausdrückt. Es darf nicht übersehen werden, daß der Begriff der Entwicklung (im Sinne einer direkten oder indirekten Abhängigkeit) die Frage nach der Kontinuität der Geschichte — in unserm Fall der abendländischen Geschichte — keineswegs ausschöpft. Vom legitimen Interesse am reinen Vergleich ähnlicher oder verschiedenartiger Geisteshaltungen sehe ich einmal ab. Aber darüber hinaus bleibt für unseren speziellen Fall z. B. die Tatsache, daß das Denken des 14., 15. und 16. Jahrhunderts, das Arbeiten der Universitäten, das Operieren nach bestimmten (seit Jahrhunderten gleichgebliebenen) Grundthemata der Philosophie und Theologie im Rahmen der Sentenzen, so offenkundig ein unter sich vielfach verbundenes Ganzes darstellt, daß nur ein ganz äußerliches Fragen diese Zusammenhänge deswegen leugnen könnte, weil wir im Einzelfall, hier zwischen Luther und Ockham, auch nicht einmal eine indirekte Abhängigkeit im strikten Sinne nachzuweisen in der Lage wären.

Es handelt sich eigentlich um das, was in der Geschichte des menschlichen Geistes uns, die Nachfahren, so angeht, daß es uns belastet oder belebt, daß es unsere Existenz berührt. Dazu aber gehört keineswegs die Frage, welcher spätere Denker den früheren Kollegen gelesen habe.

Nichts gegen den manchmal staunenerregenden Spürsinn und die Kraft des Gedächtnisses, die sich in solchen Untersuchungen bekundet! Wir wissen, wieviel Aufklärung, wieviel Vertiefung unseres geschichtlichen Verständnisses wir gerade den philologisch exakten Nachweisen historischer Abhängigkeit verdanken. Wer je versucht hat — und den Versuch immer wieder neu ansetzt —, den einen oder anderen großen Geistesmann der Geschichte so zu

interpretieren, daß sich im exakt wissenschaftlichen Sinn darüber diskutieren läßt, weiß um die Wichtigkeit der Terminologie und ihrer Verwendung und also um den Segen jener exakten Nachweise der Abhängigkeit.

Aber natürlich ist dies nur Mittel zum höheren Zweck. Der gelehrte Nachweis ist nicht wichtig an sich.

Was uns wirklich berührt, ist das große Schauspiel der Auseinandersetzung des Menschen, einer Menschengruppe (in unserem besonderen Fall der abendländischen Menschheit) mit einer — nicht sehr großen — Anzahl von Grundfragen der geistigen Existenz. Festzustellen, wie diese Grundfragen sich wandeln und wiederkehren; wo die später schicksalhaft werdende Wandlung zum erstenmal geschichtsprägend auftritt — das ist auch dann wichtig, wenn sich eine direkte Abhängigkeit nicht nachweisen ließe.

Übrigens dürfte in diesem Zusammenhang noch eine andere Warnung angebracht sein. Man sollte sich gründlich von der simplifizierenden Auffassung freimachen, eine historische Verursachung könne nur erfolgen in Fortsetzung der von der Ursache oder in ihr angelegten Richtung. Der Rückschlag ins Gegenteil ist vielmehr eine echte und häufige Erscheinungsform historischer Verursachung. Die Überbeanspruchung bzw. die Vernachlässigung legitimer Befriedigung wichtiger menschlicher Bedürfnisse führen zur illegitimen Befriedigung, und dann auch im Umschlag in eine Richtung, die derjenigen der ursprünglichen „Ursache" stracks entgegenlaufen kann.

III. 1. Entsprechend dem Thema, das sich Erwin Iserloh in der folgenden Arbeit gestellt hat, beschäftigt uns hier jene Frage wesentlich für das Gebiet der philosophischen Theologie Ockhams.

Aber die historische Gesamtwirkung Ockhams lebt noch aus anderen Impulsen, insbesondere aus seiner kirchenpolitischen Tätigkeit im Zusammenhang mit dem Kampf gegen Johann XXII. Der abstrakt Denkende war in erstaunlicher Triebhaftigkeit in die Zeitgeschehnisse verflochten und gab ihnen nach seinem Sinn deutenden Ausdruck.

Außerdem steht Ockhams Zeit in einem bedeutenderen Maße in einer geistigen, religiösen, politischen und kirchenpolitischen Krise als irgendeine andere bis zur Reformation. Ihre dominierenden Tendenzen reichen, anklingend oder voll aufgenommen, in Ockhams schriftstellerisches (zu einem Teil darf man sagen: publizistisches) Werk hinein. Entsprechend wird Ockhams Geschichtswirkung verstärkt.

Es lohnt, sich das Wichtigste mit ein paar Worten in das Gedächtnis zurückzurufen. Es handelt sich um die inneren und äußeren Umbrüche und Erschütterungen, die sich seit dem Kampf Bonifaz' VIII gegen Philipp IV (mit den unzeitgemäß gewordenen maßlos übersteigerten Weltherrschaftsansprüchen des Papstes in einer plenitudo potestatis directa in temporalibus, den überstürzten Rückziehern Bonifaz' bis zum erschütternden Sturz am Tag der Gefangennahme des Papstes in Anagni durch Nogaret und Sciarra Colonna), um die beinahe grundsätzliche Bestätigung dieses französischen Sieges über den Papst durch die Aushöhlung und das Zurücknehmen der Bullen Bonifaz' VIII unter Benedikt XI und Klemens V. Der Kern des gregorianischen Programms — der Vorrang der kirchlichen Macht über die politische, die Leitung der politischen Machthaber durch die Kirche — erscheint ins Gegenteil verkehrt, die Oberhoheit des Papstes über die politischen Mächte durch eine starke Abhängigkeit des Papsttums vom „national" erstarkten Frankreich ersetzt; die Besiegelung geschieht in der Krönung Klemens V in Lyon im Beisein des Königs und endgültig durch die Residenz des Papstes in Avignon.

Wir wissen, wie dann zu einem guten Teil wegen dieses gallikanischen Staatskirchentums des Papsttums, nationale Elemente der deutschen Kirche den Papst nicht mehr so sehr als den universalen Vertreter der Kirche empfanden, und wie also das Kurfürstenkollegium „landeskirchlich" reagierte.

Dieses politische, kirchenpolitische und geistige Klima der Zeit wurde in seiner beunruhigenden Virulenz gesteigert durch die radikale Saat des „Defensor pacis", die der abendländische Völkerboden damals empfing, mit Thesen, die erst wieder in der Reformation aufgenommen wurden.

Es ist eine Zeit geistigen, religiösen, politischen und kirchenpolitischen Umbruchs, voll von Kämpfen, in denen so leicht der Vorwurf der Häresie gegen einen Papst erhoben wurde (sei es von Philipp IV, sei es von Kaiser Ludwig, sei es von Staatsmännern oder Theologen), wo die politischen Gewalten an ein allgemeines Konzil appellierten, das den Papst absetzen sollte, wo eine Volksversammlung auf dem Petersplatz in Rom Johann XXII als Häretiker für abgesetzt erklärte, nachdem Sciarra Colonna Ludwig d. Bayern im Namen des römischen Volkes zum Kaiser gekrönt und zwei gebannte Bischöfe ihn gesalbt hatten. Damals wurde ein Franziskaner als Nikolaus V Gegenpapst, und es war der Kaiser, der ihm persönlich die Insignien der päpstlichen Würde überreichte.

Die avignonische Kurie als Trägerin und Ausgestalterin des fiskalistischen Benefizienwesens entwickelt im Zusammenhang hiermit (in Fortsetzung wichtiger Ansätze, die uns bereits Bernhard von Clairvaux im 12. Jahrhundert als typische Züge der römischen *Hof*haltung nennt) alle jene Zustände, die seit langem schon, nun aber in akuter Form, die Unzufriedenheit vieler, ja *der* Völker des Abendlandes, mit der römischen Kurie fördern und herausfordern, aus denen ihrerseits die vielen kritisierenden Forderungen gegen die Kurie und das Papsttum erwachsen.

Daß wir nicht in Versuchung kommen, die bedrohliche Säkularisierung der Avignoner Kurie zu bagatellisieren, dafür sorgen die harten Vorwürfe aus Kreisen der Kurialisten selbst. Füglich sollten die Klagen von Alvaro Pelayo in der Analyse nicht vergessen werden[5].

In dieser Atmosphäre der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebt und arbeitet Ockham. Und die Ansichten seiner Arbeiten aus den letzten (ungefähr) 20 Jahren seiner Tätigkeit (in München) stellen in ihrer Art das spezifisch mittelalterliche Papsttum und — konsequent fortgeführt — die Kirche vor die Existenzfrage.

Es gab damals keinen legitimen Zweifel an der Rechtmäßigkeit des avignonesischen Papsttums. Was aber bedeutet es dann, wenn Ockham im Gleichklang mit den angedeuteten kirchenpolitischen Ansichten diese Kirche als häretisch bezeichnet?

Und dann bleiben noch jene anderen Ansätze zu einem so stark demokratischen Kirchenbegriff, daß man Ockham mit Recht als Vater der Konziliarstheorie bezeichnet hat.

Gewiß, die Festigkeit des von der Kirche dargebotenen Glaubens unter den abendländischen Völkern war auch damals erstaunlich, das sichere Schreiten der Kirche durch die Zeit, die in ihr wachsende Heiligkeit und die mystische Vertiefung waren imponierend.

Aber sie nehmen der sich vollziehenden Aushöhlung oder dem Umbruch nichts von ihrem gefährlichen Charakter.

Aufs ganze gesehen stehen wir — von der Theologie, von der Kirchenverfassung, von der Politik und der Kirchenpolitik und wiederum vom lebendigen Bewußtsein her — in einem Kampf gegen das Papsttum, der sich schon hier beinahe hemmungslos entwickelt; wir wohnen dem gefährlichen Schwund eines unersetzlichen Wertes des Papsttums bei: im Bewußtsein der Völker und Fürsten nimmt der es umgebende religiöse Schimmer ab.

Aus diesem brodelnden Durcheinander (in seiner Virulenz ab 1338/39 und 1350/52 vielfältig gesteigert durch den Schwarzen Tod, die Geißlerfahrten und den 100jährigen Krieg) erwuchs mit nicht geringer innerer Konsequenz das abendländische Schisma, in welchem ja der eine Papst den anderen und seine Gefolgschaft in den Bann tat, und wo schließlich das Konzil (!) von Pisa den einen wie den anderen Papst als Schismatiker und Haeretiker absetzte[6].

Sobald man aber einmal das abendländische Schisma (dieses vom abendländischen Bewußtsein kaum mehr überwindbare Erlebnis des Zusammenbrechens mittelalterlicher Festigkeit) im Ernst gewogen hat, steht man schon vor der Möglichkeit und beinahe vor der Wahrscheinlichkeit eines Auseinanderfallens der mittelalterlichen kirchlichen Einheit, wie die Reformation sie brachte.

[5] Lupi sunt in ecclesia regnantes ... Anima uniuscuiusque eorum in sanguine est ... (De planctu ecclesiae lib. II, art. 8; ähnlich 28. 48. 49.)

[6] MANSI, Sacr. Conc. Coll. 26, 1137 f.: „... causa schismatis et fidei ...“

Von der Verwirrung, die das abendländische Schisma im europäischen Bewußtsein und in den europäischen Ordnungen erzeugte, wußte Ockham noch nichts. Aber es wäre allzu vordergründig überlegt, wollte man deshalb den *inneren* historischen Zusammenhang übersehen!

Ockham ist in seiner religiösen Entleerung, in seiner politischen Vereinzelung und in seiner Kritik wesentlich Vorbereitung auch dieses Kommenden gewesen, das sich aber unzweifelhaft bis in die Reformation hinein auswirkt.

2. Historische Untersuchungen haben es nur nebenher mit persönlicher Schuld oder persönlichem Verdienst zu tun. Ihr Thema ist vielmehr die Feststellung dessen, was objektiv in der Geschichte sichtbar und wirksam wurde. Es wird danach gefragt, ob eine Persönlichkeit, eine Leistung, eine angesetzte Bewegung (an der Eigenart ihres Objekts gemessen) Kräfte entbunden und zum Aufbau geführt habe, oder umgekehrt Auflösung und Verarmung — immer im Sinne des zur Debatte stehenden Themas — begünstigt habe.

Entsprechend geht es mir hier wie auch Iserloh in seiner Arbeit[7] nicht um die Absichten Ockhams, sondern um die Feststellung dessen, was er äußerte und tat, und zweitens darum, wie es sich auswirkte; und es geht drittens um die Bewertung des einen wie des anderen in seiner historischen Kraft oder Unkraft.

Wir entfernen uns mit dem dritten Ziel (der Bewertung) nicht aus dem Bereich strenger Wissenschaftlichkeit in subjektives Meinen und Wünschen. Denn wir verbleiben innerhalb der von Ockham anerkannten unwandelbaren, verpflichtenden Grundlagen des Christentums.

Wir tendieren dabei nicht primär danach, die seit den Erdentagen Ockhams oft verhandelte Frage nach seiner Orthodoxie aufzuwerfen, noch weniger, seine Rechtgläubigkeit zu bezweifeln. Doch wolle man nicht übersehen, daß diese Frage in verschiedener Weise kräftig in die sachliche Analyse dessen, was Ockham war und wirkte, hineinreicht.

Seitdem die offizielle wissenschaftliche Laufbahn Ockhams, wie es scheint, durch Lutterels nach Avignon gerichtete Anklage[8] wegen Häresie vorzeitig zum Abbruch gekommen war, stand ein großer Teil des Lebens des venerabilis inceptor unter dieser Drohung. Ockham weiß sehr genau darum; er

[7] Vgl. unten 3. [8] S. Literaturangaben unter KOCH und HOFMANN.

rechnet häufig mit der Wahrscheinlichkeit, daß seine Thesen Anstoß erregen werden, und er verteidigt seine Orthodoxie reichlich oft[9]. Man darf das durchaus betonen.

Trotzdem wäre es ungerecht, die Glaubens- und Kirchentreue des wagemutigen Denkers wegen solcher Salvierungen zu verdächtigen. Die Dogmen- und Kirchengeschichte bietet Beispiele genug dafür, daß die anklagenden Integralen die Kurzsichtigen waren.

Ockham beteuert seine Unterwerfung unter die römische Kirche und deren Autorität mit starken Worten[10]. Leider besagt das nicht, daß er dies stets realisiere, also nicht, daß seine Methode ihn nicht zu stark zu einer kritisch-subjektiven Haltung geführt habe. Bei der betonten Ablehnung aller menschlichen Autorität als solcher[11] und seiner Verachtung der multi, liegt solche Folgerung nicht so weit ab.

In der Tat, trotz jener Betonung der Treue zur Kirche scheint das, was dieses „katholisch" beinhaltet, einigermaßen in suspenso gelassen zu sein. Es gibt eine Parallele ähnlicher inkonsequenter Unklarheit aus späterer Zeit: nicht wenige katholische Luthergegner vor dem Tridentinum perhorreszieren einerseits Luthers Doktrinen als längst verurteilt, andererseits führen sie in verschiedener Form den Vorbehalt „bis das Konzil entscheidet" ein.

Es will ebenfalls beachtet und gewogen werden, daß Ockham häufig gewagte und gewagteste sententiae nicht als seine eigenen, sondern „in eorum persona" vorträgt, Sentenzen, von denen er ausdrücklich offenläßt, ob sie wahr oder falsch oder auch häretisch seien.

Zur Erfassung der Eigenart und Bewertung dieser seltsam schwebenden geistigen Haltung darf man auch etwas an Ecks „Theologie" der frühen Thesen, noch mehr an des Erasmus[12] allgemeine Unentschiedenheit und an seine Salvierung wegen gewagter Ansichten in seinen Dialogen denken; — und an das Gegenteil bei Luther.

[9] Vgl. unten 238.

[10] „nolim propter dictum cuiuslibet de plebe meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid affirmare, nisi romana ecclesia doceat hoc esse tenendum, quia maior est ecclesiae romanae auctoritas quam tota ingenii humani capacitas. (De sacramento altaris cap. 36.) Siehe auch S. 203[80] und 239[189].

[11] Unten 70 Anm. 102 das Zitat aus „De imperatorum et pontificum potestate". Im Dialog vertritt Ockham die Lehre, daß nicht nur der Papst, sondern auch das Konzil irren kann. Die Kirche als Ganzes hat von Gott die Zusage, vor dem Irrtum bewahrt zu werden. Diese Verheißung ist auch noch erfüllt, wenn eine kleine Gruppe, ja nur ein einziger Gläubiger, den wahren Glauben bewahrt (I lib. 5 c. 25—28; III tr. I lib. 3 c. 5).

[12] Für Eck vgl. CC (1923) 6, 26—39; 46 ff. Für Erasmus s. Lortz, J., Erasmus — kirchengeschichtlich (in: Tillmann-Festschrift, 1950, S. 285 ff.).

Bei und durch Ockham konnte diese Haltung stark auflösend wirken, weil sie nicht nur bei Nebenfragen, sondern bei Zentralem ansetzt, und weil sie so häufig vorgetragen wird[13].

Es kommen hinzu Ockhams Absagen an die Avignonesische Kirche, der er — wie schon gesagt — offensichtliche hartnäckige Häresie vorwirft[14]. Und doch bestand damals kein Streit darüber, wo der rechtmäßige Papst sitze. Man muß hier allerdings die starke Flüssigkeit der Vorstellungen von Papst, Primat, Unfehlbarkeit und Häretikern in der damaligen Zeit und besonders bei Ockham mit berücksichtigen.

Aber *diese* Beurteilung der Orthodoxie Ockhams (sc. das Fragen nach dem Inhalt seiner theologischen Lehrsätze) ist nicht das Wichtigste. Selbst die Diskussion um seine Rechtgläubigkeit in der Frage der Transsubstantiation (im Zusammenhang mit seiner Identifizierung von Substanz und Quantität) ist nicht das für seine Eigenart und seine Wirkung in der Geschichte der Dogmen und der Frömmigkeit Entscheidende. Denn stärker, als es bei den großen Systematikern des 13. Jahrhunderts, ja auch bei Abaelard der Fall ist, liegt seine Bedeutung (in der Theologie) nicht so sehr in den einzelnen Thesen als in der *Art* seines Denkens. Und schon dies scheint für die Bewertung mit ausschlaggebend. Denn in der Theologie als der Wissenschaft von den Heilstatsachen kann und darf es letztlich doch wohl auf nichts anderes als den Inhalt ankommen. Wenn schon ganz allgemein eine geistige Haltung, die sich in der einen oder anderen Form (auch in hochernstem Einsatz!) dem l'art pour l'art nähert, den Verdacht nahelegt, es liege eine schädliche Auflösung vor, so scheint Ähnliches im Bereich der Theologie zu den Krankheiten zu gehören, die zum Tode führen. Wir werden diese Gefahr bei Ockham auftauchen sehen.

3. Das Entscheidende seiner theologischen Methode liegt aber im Denken von der potentia Dei absoluta her, also vom Grenzfall aus, und darin, daß

[13] Z. B. „Tertio recitabo opinionem contrariam, quae mihi videtur esse de mente Aristotelis, sive sit vera sive falsa, sive catholica sive haeretica" (Summa logicae I cap. 44). Oder: „Est autem ista opinio, quam multi theologi tenent et tenuerunt quo scilicet nulla quantitas est realiter distincta a substantia et qualitate, sive tales propositiones, substantia est quantitas, qualitas est quantitas sint concedendae sive non" (ebd.).

[14] „Fateor plane, quod mihi veraciter potest imponi, quod ab oboedientia ecclesiae Avinionicae et a societate multitudinis fratrum minorum me subtraho ex nulla alia causa, nisi quia liquido mihi constat, quod praefata ecclesia Avinionica errores et hereses manifestas tenet, approbat pertinaciter et defendit atque gravissimas et enormes iniurias et iniustitias iura et libertates fidelium, magnorum et parvorum, laicorum et clericorum in totius christianitatis periculum non desinit exercere" (aus: De imperatorum et pontificum potestate, 1347, in: Richard Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Schriftsteller aus der Zeit Ludwigs des Bayern, Rom 1914, Bd. 2 S. 454).

er durch diese Methode eine Theologie des „Als-ob“ produziert, oder genauer, daß er aus der Theologie philosophische, und noch enger, logische Distinktionen macht.

Vielleicht darf ich auch hier zur Erhellung wieder den Begriff des Vollkatholischen oder des „Nicht-mehr-voll-Katholischen“ einführen. Es geht nicht um die Zerstörung des Christlichen und Katholischen, aber um seine ungewollte Gefährdung.

Dies herausgearbeitet zu haben, scheint mir das bedeutende Verdienst der folgenden Arbeit zu sein.

Und eben die Herausarbeitung dieser Hauptmotive ergibt auf einer breiten Basis den Nachweis einer Schwächung der katholisch-kirchlichen Substanz, die weiter eine auflösende Entwicklung (im Sinne der verschiedenen, oben schon besprochenen Auffassungen des Begriffs „Ursachen“) ermöglichte.

4. Ob man bei solchen Überlegungen Ockhams Thesen im strengen geschichtsphilosophischen Sinn als Nominalismus oder auch Konzeptualismus nehmen müsse, ist für den Zweck dieser Einleitung nicht entscheidend[15].

Ockham als Theologe steht zur Diskussion, und zwar innerhalb eines (wenn die Theologen diese laienhafte Formulierung gelten lassen) unmittelbar religiösen Themas: Gnade und Eucharistie.

Und also kommt es darauf an, ob Ockham in der Art seines Denkens und in den mit ihr gewonnenen Thesen bzw. Überlegungen den Kern der Offenbarung genügend erhoben, durchleuchtet und mitgeteilt habe oder nicht. Methodisch ist es wichtig, zu fragenn, ob zwischen der Art (oder Methode) des Denkens und dem Inhalt des Vorgetragenen ein innerer Zusammenhang besteht.

Es scheint mir aus der folgenden Arbeit von Iserloh mit großer Eindringlichkeit hervorzugehen, daß die Art von Ockhams Denken mit innerer Notwendigkeit die Wirklichkeit der christlichen Offenbarung nur ungenügend in den Blick bekommen konnte. Wenn Iserlohs Darlegungen standhalten, ergibt sich der schon angedeutete Schluß, daß bei Ockham eine starke Aushöhlung des historisch Realen der Offenbarung vorliegt, und damit die große Gefahr einer Verflüchtigung als Folge der unzweifelhaft nachweisbaren Trennung von Sein und Bezeichnung, die man sowohl als spiritualistisch wie als formallogisch bezeichnen könnte.

B

I. Das Christentum ist eine geschichtliche Religion, weil Jesus Christus eine geschichtliche Person ist. Die Incarnatio ist *der* Weg zum Heil. Im Christentum kennt man keinen anderen. Es ist vielmehr Hybris, so zu tun,

[15] In seiner späteren Zeit scheint Ockham den universalia als Spiegelung der Wirklichkeit wenigstens im Verstand Realität zugesprochen zu haben. Vgl. Böhner-Gilson S. 613f.

als ob so etwas wie ein anderer Weg vielleicht doch möglich sein könnte. Dies ist die Hybris des Ockham. Das Evangelium fordert vom Menschen eindeutig, Hörer zu sein. Das Zeichen aber, das in der ganzen Geschichte des christlichen Glaubens die Hybris der menschlichen intellektuellen Kräfte andeutet und einleitet, das sehr deutlich die Haltung des *gefährlich* kritischen Menschen vom gläubigen Hörer trennt, ist nach aller Erfahrung immer wieder, daß der Mensch vor allem feststellen möchte, was innerhalb des Heilsgeschehens möglich oder nicht möglich sei.

Soweit ein Mensch, der die Lehrverkündigung aus der Offenbarung angenommen hat und wesentlich bewahrt, in diesem Sinne Nicht-Hörer sein kann, ist Ockham dies gewesen.

Nicht zufällig, daß Ockham kaum Zeit, Interesse und Platz hat, den Schatz des Bibelwortes auszuschöpfen, ja, „die Hl. Schrift sozusagen nicht zitiert“[16].

Iserloh hat recht, wenn er nicht zu geringe Anforderungen an die Schriftnähe der Theologie stellt und nicht eine eben noch mit einer Bibelstelle kärglich „belegbare“ Lehre für ausreichend erachtet[17]. „Mit der bloßen Korrektheit ist es in der Theologie nicht getan. Diese kann eine negative sein und mit einem weitgehenden Substanzverlust verbunden sein, welcher bei Ockham faktisch gegeben ist[18].“

Innerhalb der Bewertung des vergangenen menschlichen Tuns halte ich persönlich die Überlegungsform des konditionalen Irrealis — Was wäre geschehen, wenn ... — für etwas Wertvolles. Denn er hilft uns, durch Herausarbeitung des nicht wirklich gewordenen vielfältigen Möglichen das einzig wirklich Gewordene in seiner Eigenart, Begrenzung, Tragweite, größeren oder geringeren Kraft besser zu verstehen.

Auch im Rahmen der Offenbarung könnte ein solches Fragen, gemäßigt und ehrfurchtsvoll und im Anblick des Inkarnierten und Gekreuzigten durchgeführt, vielleicht von Nutzen sein[19].

Außerdem: daß die Offenbarung sich durch Wunder sozusagen selbst durchbricht, bietet dem reflektierenden Verstand unmittelbar einen besonderen Anlaß zum Bekenntnis von Gottes Allmacht. Und also ist der Begriff von Gottes potentia absoluta gegenüber seiner potentia ordinata (oder „secundum legem nunc“) in der Offenbarung mitgegeben. Und also hat er sein Recht in der christlichen Theologie. Entsprechend ist die Verwendung des Gedankens der potentia Dei absoluta an sich keineswegs ein Zeichen der Dekadenz. Und man kann ihn auch in der Hochscholastik feststellen: Gott steht über seinen eigenen Geboten[20].

[16] unten 74[117]. [17] unten 154. [18] unten 155. [19] S. unten 74.

[20] E. Hochstetter, Viator mundi, in: Wilhelm Ockham, Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie, Franziskanische Studien 32 (1950) 14.

Aber die Offenbarung stellt einmal in der *Tatsache* der Inkarnation Gottes und des armen Lebens des Gottmenschen, seines den natürlichen Menschen skandalisierenden Leidens und Sterbens, stellt andererseits in der *Verkündigung* von unser Begreifen schlechthin übersteigenden Geheimnissen einen Ausnahmefall im eigentlichen Sinn des Wortes dar. Hier geschieht etwas, was schlechthin nur entgegengenommen werden darf und muß.

Und deshalb gehört der Begriff der potentia absoluta zu denen, die in sich mehr Gefahren bergen als andere. Wenn es z. B. stimmt, wie Hochstetter sagt, daß die Frage des möglichen Gotteshasses viel behandelt worden sei[21], so ist dadurch noch keinesfalls bewiesen, daß dies besonders vorteilhaft für eine gesunde Entwicklung der Theologie gewesen wäre. Man kann durchaus der gegenteiligen Meinung sein. Die Tatsache selbst mag dann subjektiv z. B. Ockham entlasten[22], der auf diesem Wege weiter ging als seine Vorläufer; sie entlastet noch nicht seine Methode und seine Lehre selbst, wenn bewiesen werden kann, daß durch das Übergewicht solcher Fragen sowohl eine echt theologische Denkart wie der theologische Inhalt Not litten.

Die einseitige Betonung von Gottes unbeschränkter Allmacht führt Ockham zum Gott der Willkür, der schlechterdings an nichts und durch nichts, auch nicht durch sein Wesen, gebunden ist[23].

Wie man philosophisch-logisch zu einer solchen These sich stellen mag, sie ist nicht aus der Offenbarung, am wenigsten aus dem Neuen Testament, weder aus den Synoptikern, noch aus Johannes, noch aus Paulus abgelesen. Der Gott des Neuen Testaments ist kein Gott der Willkür, sondern Vater der Liebe. Man braucht nur gewisse Thesen Ockhams mit dem Blick auf das Neue Testament auszusprechen, um den immensen Unterschied der Glaubensvorstellung zu empfinden, ja vor dem Abstand zu erschrecken: so wenn etwa nicht nur die *Möglichkeit* der hypostatischen Union mit der unvernünftigen Kreatur behauptet, sondern sogar betont wird, sie wäre nicht weniger angemessen gewesen[24], oder wenn andere erörterte Möglichkeiten dem Tatsächlichen des Geoffenbarten als „rationabilior“[25] gegennübergestellt werden. Gewiß, Gottes Allmacht wird im Neuen Testament gelehrt, und sie kennt keine Grenzen. Aber es ist die Allmacht des Vaters und des Heiligen, der vor allem Feind der Sünde ist. Der Gedanke, Gott könne die Sünde verursachen, tritt gar nicht in den Bereich der Möglichkeit; er würde eher

[21] a. a. O. 15. Es handelt sich bei dieser Frage um das Problem, ob Gott auch einem Menschen befehlen könne, Ihn zu hassen.

[22] S. unten 46—51 über Ockhams verschiedene Stellungnahme zur Frage im Sentenzenkommentar und in den Quodlibeta.

[23] Iserloh glaubt, unten 49, nachweisen zu können, daß Ockham hier im Rahmen der faktischen Ordnung, der potentia Dei ordinata, argumentiert.

[24] S. unten 76[122]. [25] S. unten 74 und 157[41].

als Blasphemie empfunden. Das Resultat zeigt, wie gefährlich Ockhams Ansatz bzw. seine Methode ist.

Es ist eben das Verhängnis jeder radikal vereinseitigenden Herausarbeitung, daß sie andere Seiten der Wirklichkeit zu kurz kommen lassen *muß*. Kann man die unendliche Erhabenheit Gottes über den Menschen je genug betonen, oder Seinen allmächtigen Willen?

Man kann es. Denn sowohl durch die Schöpfung wie durch die Erlösung ist Gott in einer intimen Weise *im* Menschen, ist er *mehr* der Träger und Bewirker von dessen natürlichem und übernatürlichem Leben als dieser selbst. Dadurch ist unserer Betonung der Erhabenheit Gottes über den Menschen und der Trennung von ihm eine Grenze gesetzt und die Übersteigerung der Allmacht Gottes zur Willkür unmöglich gemacht. Bei Ockham wird diese Grenze überschritten, und es ergibt sich eine Scheidung der lebenspendenden Verbindung Gottes mit dem Menschen und eine Entleerung des Lebens Gottes im Menschen.

Dieses Resultat wird keineswegs aufgehoben, sondern durch jene andere Übersteigerung — die eine entscheidende Grundlage der Anschauungen Ockhams ausdrückt — von der Gegenseite her abermals betont, wenn nämlich Ockham behauptet: wenn Gott mit einer Zweitursache zusammen wirkt, handelt er *unmittelbar* und *nicht mittels* der causa secunda, wie er auch jederzeit allein ohne diese die Wirkung hervorbringen kann[26].

Die eigentliche Gefahr des einseitigen Denkens Ockhams von dieser Position aus offenbart sich in der Frage der Begnadigung und der Sünde: wie alles andere wird auch die Gnade etwas Bedeutungsloses. Gott kann den Menschen ohne jede Gnade zum Heil führen. Wenn er ihm schon die gratia increata schenken wollte, dann bedurfte es nicht der gratia creata. Schenkt er ihm aber die habituelle Gnade, dann braucht er ihn deshalb noch nicht zum Heil zu führen. Gott kann „de potentia sua absoluta“ einen Begnadeten verdammen und einen, der in der Todsünde stirbt, beseligen.

Das gleiche ergibt sich vom Begriff der Sünde her. Sie verliert, wenn man so sagen darf, ihr eigentliches, ihr sündhaftes Sein. Sie zerstört nichts in der Seele, da Gottes Leben gar nicht dort ist, und da ja die Sünde nichts anderes ist, als gegen ein Gebot etwas getan oder unterlassen zu haben[27]: zu Ende gedacht, führt diese Auffassung zu einer uninteressierten Relativierung aller Gebote, und als Resultat — je nachdem — entweder zu Laxismus oder Quietismus oder zu beiden.

Iserloh stellt einmal die Meinung Ockhams über die potentia ordinata präzis so heraus: „In der faktischen Heilsordnung kann auch nach der Auffassung

[26] unten 143. [27] unten 65 f.

Ockhams niemand verdienstlich handeln und selig werden ohne die habituelle Gnade. Dieser Frage widmet Ockham zwar eigens eine Quästion (d. 17. q. 3). Sie ist aber *sehr kurz* und nimmt knapp eine Spalte ein[28]."

Wenn hier ein Kritiker etwa folgendermaßen einhaken würde: so also mißt unser Autor den venerabilis inceptor: nach der Zahl seiner Zeilen!!, dann würde er mit dieser allzu leichten Widerlegung dem Autor Unrecht tun. Denn hier wie an mancher anderen Stelle deckt Iserloh sehr wohl die Tragweite dieser quantitativen Disproportion auf. Ich darf mich darauf beschränken, die Leser auf den Text selbst[29] zu verweisen.

Man kann es eine franziskanische Grundeinstellung nennen, wenn das ganze Streben eines Denkers in solcher Wucht wie bei Ockham darauf aus ist, nur Gott und seine Allmacht zu lehren und jede Begrenzung von ihm fernzuhalten[30]. Es kann franziskanisch sein, wenn jemand leichter Hand die Wunder häuft und nochmals häuft, um die Größe Gottes zu preisen[31].

Aber wenn wir das, was franziskanisch sein soll, an dem einzigen wirklich geltenden Urtyp, an Franziskus, messen, dann sind erhebliche Einschränkungen an jenen Behauptungen anzubringen.

Franziskus und jede seiner Äußerungen sind zentral religiös. Und wenn schon das rein abstrakte Wissen legitim in das franziskanische Sein und Lehren Eingang gefunden hat, dann doch nur mit und innerhalb der Form des Religiösen und Heiligen, wie etwa bei Bonaventura. Dem unersättlichen Reden und Zerpflücken und Supponieren Ockhams aber liegt offenbar so stark eben das Vertrauen auf diese magistrale Kunst zugrunde, es äußert sich (objektiv!) eine so starke Hybris des Wissenwollens und -könnens, daß Franziskus zweifellos den vollen Widerspruch angemeldet hätte.

II. Die hochgezüchtete Denk-, Sprech- und Distinguierkunst des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts boten einem Theologen wie selbstverständlich und als wichtig Fragen und Arten des Überlegens, die wir heute leicht als theologisch und religiös unfruchtbar und gefährlich zu erkennen

[28] unten 105[220]. [29] unten 105. [30] S. unten 128.

[31] Entsprechend kann man Böhners Ausführungen (a. a. O. 622f.) zugeben, daß „die göttliche Freiheit" von Ockham nicht als *„einfache* Willkür", „nicht einfachhin als die Statuierung eines blinden Wollens" gemeint ist. Aber dieses beigefügte „einfachhin" ist aufschlußreich. Der Nachdruck, mit dem ausgesprochen wird, nur das, „was einen Widerspruch in sich enthält" (622), sei unmöglich, einerseits, und andererseits der Ernst, mit dem die extremsten Fälle als für Gott möglich erklärt, untersucht und begründet werden, lassen gefährliche Willkür-Elemente übrig. — S. 617 scheinen Böhners Darlegungen an einer petitio principii zu leiden, S. 623 scheinen sie den logischen Bereich nicht genügend scharf vom ontischen zu trennen.

vermögen. Wir dürfen ruhig unterstellen, daß für die im logischen Handwerk eminent gebildeten Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts, vorab für den genialen Ockham, rein logische Fragen am Rande der Soteriologie mehr theologisches Gewicht hatten als für uns, die wir dieser Art des Denkens entwöhnt sind. Hier liegt eine subjektive Entschuldigung für Denker jener Zeit wie Ockham, und von hier aus könnte man die These von Böhner[32] akzeptieren, ohne daß sie zu einem gültigen Einspruch gegen die Thesen Iserlohs würde. Denn wenn man sich den Prozentsatz vor Augen hält, den diese logischen Fragen gegenüber dem zentral Theologischen einnehmen, und überlegt, wie vieles hier untersucht wird, das für die Verwirklichung der Offenbarung weder im Sinn der Verherrlichung Gottes, noch des Aufbaus des Gottesreiches, noch der Vermittlung der Erlösung an den Menschen, kaum noch Wert hat, dann bleibt jenes Zugeständnis ohne praktische Entlastung.

Man lese Ockhams Erörterungen über die Zahl der Unionen bei der Menschwerdung des Logos[33]. Was vermochte das, auch damals, zur Rechtfertigung und zur Anbetung, zum Aufbau des Reiches Gottes beizutragen?

Die entscheidende Frage — die zu den objektiven Kategorien der Geschichtsbetrachtung zurückführt — muß also lauten: wie konnte es zu einer solchen Art der logistischen Zerredung des Offenbarungsmaterials als einer beinahe allgemein als legitim anerkannten Art der Theologie kommen?

Ehe man die Auswüchse und die Vereinseitigung tadelt, muß man wohl erst das Problem der scholastischen Theologie überhaupt überdenken. Viele Lobredner der Theologie ad mentem divi Thomae machen sich die Sache zu leicht. Und geraten so mit sich selbst etwas in Widerspruch.

Das Problem reicht ziemlich tief. Es bietet sich der Diskussion in einer fruchtbaren Weise z. B. dort, wo die nicht konzeptualistische Theologie eines Bernhard von Clairvaux mit der Dialektik Abaelards zusammenstößt. Bernhard ist Abaelard, der ja in Thomas von Aquin gesiegt hat, nicht gerecht geworden. Aber nur wenige der nach ihm kommenden großen Theologen (wie eben besonders Thomas und Bonaventura) haben die in keiner Theologie zu entbehrenden Elemente der monastischen Theologie[34] in genügender Fülle bewahrt. Wo dieser Verlust sich zu verwirklichen beginnt, zeichnet sich die Gefährdung der echten Theologie (die immer durchleuchtende Vermittlung der Offenbarung und des Erlösungswerkes sein muß) ab; wo dieser Verlust akut wird, da wird die Gefährdung lebensbedrohend.

Bei Ockham ist dieser Punkt erreicht. Aber die Gefahr entsteht nicht erst bei ihm. In einem gewissen Grade steckt sie in jeder wissenschaftlichen

[32] unten 77[123]. [33] unten 27.

[34] Über den Ausdruck „Monastische Theologie" im Unterschied zur Scholastik vgl. etwa in *dieser* Reihe Bd. 6, Bernhard, Mönch und Mystiker, Wiesbaden 1955, XXXVII f.

Theologie, die so gar nicht streng wissenschaftlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts keinesfalls ausgenommen. Auch bei Thomas ist die Gefahr bereits immens. Nur, daß bei ihm Ereignis wird, daß all sein Denken und Distinguieren so elementar aus der Substanz des Geoffenbarten kommt, daß die Sphäre des Evangeliums und in ihm des Sakramentalen voll integriert wird und das Theologisieren in voller Verbindung mit Verkündigung und Anbetung verbleibt.

Ein gerechtes Urteil über die theologische Substanz Ockhams dürfte also mit abhängen von der Auffassung, die man von der wissenschaftlichen Theologie überhaupt hat.

Die Zeit liegt noch nicht weit zurück, wo innerhalb der katholischen Schulen ein Großteil der anfallenden Traktate dergestalt „wissenschaftlich" behandelt wurde, daß die Art des Dargebotenen, und das heißt konkret das Ganze, schlechterdings mit dem religiösen Leben der betreffenden Lehrenden und Lernenden nichts zu tun hatte (außer daß der mit vertretene Glaubenssatz natürlich im Glaubensbekenntnis seinen Platz hatte). Je abstrakter und konzeptualistischer die Thesen formuliert und begründet wurden, desto wissenschaftlicher schien die theologische Leistung zu sein.

Eine solche Einstellung hätte nicht das Recht, an Ockham Kritik in dem Maße zu üben, wie es hier geschieht.

Indes sind wir heute, Gottlob, wieder so weit, daß wir wissen, daß die Wissenschaft, die wir Theologie nennen, auch anderen Kategorien gehorchen muß als den nur formal wissenschaftlichen. Wegen vieler Motive, die von der Offenbarung nicht zu trennen sind, muß in *jede* Theologie ein Teil Bekenntnis und Verkündigung einfließen. Das heißt im Grunde genommen: christliche Theologie hat nicht nur über den Glauben zu reden, sie hat auch mit dem Glauben zu *tun*.

Die Geschichte der großen Theologen bietet die Anwendung in verschiedener Weise. Man braucht nur die Namen Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Skotus nebeneinander zu nennen, um eine große Variabilität der Anwendungsmöglichkeiten vor sich zu sehen. Man kann also über die Proportion streiten; man muß vor unexakter Analyse und Beweisführung warnen; aber die Schlußfolgerung selbst steht nicht mehr zur Diskussion.

Und dies ist die Unterlage unserer Kritik an Ockham. Das Recht dazu steigert sich, wenn nötig, noch mehr, wenn wir an Luther denken, wo die gesamte Theologie beinahe nur Verkündigung ist.

Wenn man abstrakt und allgemein aussagt, Ockham stelle die unmöglichsten Fragen und wisse auf alles eine subtile Antwort, so bleibt das weit

hinter der zu tadelnden Wirklichkeit zurück. Man muß sehen und sagen, daß bei Ockham eine geradezu ungeheuerliche Häufung der neugierigen Fragen und Antworten in endlosem Zug auftaucht und ernstestens ohne genügenden religiösen Bezug diskutiert wird.

Die Illustrierung dazu, also dafür, daß Ockham, trotzdem er an der orthodoxen Gesamtgrundlage der Kirche festhalten will, doch unreligiös, destruktiv, dialektisch spitzfindig vom unrealen Grenzfall her denkt, bietet Iserlohs Arbeit in solcher Fülle, daß es wohl überflüssig ist, auf einzelne Belege zu verweisen. Man müßte zu viele Seitenzahlen aneinanderreihen.

Als extremen Fall vergleiche man immerhin die Folgerungen, die Ockham aus seiner und Augustins Interpretation des Schicksals der ungetauft gestorbenen Neugeborenen zieht[35].

Für einen Vergleich Ockham—Luther (und wahrscheinlich auch für die entsprechende Abhängigkeit) kommt eine besondere Bedeutung der Frage zu, wie weit Ockhams Denken im tiefsten a-sakramental war. Es scheint doch, daß von diesem Denken aus Luthers sakramentaler Minimismus eine ziemlich logische Folge darstellt.

Sakramentales Denken ist etwas anderes als die Bejahung eines oder mehrerer Sakramente als wesentlicher Teile der christlichen Offenbarung. Das Eigentümliche des sakramentalen Denkens, so wie es etwa die östliche und westliche Liturgie enthält und Thomas theologisch zur Darstellung bringt, besteht vielmehr darin, daß das sakramentale Ganze als der zeugende Schoß begriffen wird, aus dem der Einzelne sakramental lebt. Das sakramentale Element ist im Bereich der Heilswirklichkeit ähnlich dem, was das Universale in der Seinsmetaphysik bedeutet.

Von solcher sakramentalen Wirklichkeit weiß das Denken Ockhams nichts. Sein Empirismus, der nur das Einzelne kennt, macht aus der Kirche nur die Summe der Teile, d. h. der einzelnen Glaubenden. Wie wenig es ihm gelingt, im Bereich der Eucharistie sakramental zu denken[36], dafür vermag

[35] Unten S. 37. Oder S. 38 ff. bes. 41: In einem entscheidenden Augenblick weiß Ockham die Verdienstlichkeit einer Tat Mariens nicht mehr durch einen anderen Ausweg zu retten als durch den „für ihn bezeichnenden Rekurs auf die willkürliche Festsetzung durch Gott, der wohl angeordnet hat, daß Maria da, wo sie ein gutes Werk tut, verdienstlich handelt, wenn sie aber ein Werk unterläßt, sie auch nicht dazu verpflichtet war".

[36] Vgl. S. 153: „Wir müssen bedenken, daß diese sprachlogische Zerpflückung der Einsetzungsworte in den Quodlibeta die einzige Äußerung Ockhams zur Lehre der Hl. Schrift über die Eucharistie ist ..." S. auch S. 157[41] und 158[45], wo sich eine deutliche Hinneigung zur These zeigt, daß die Substanz des Brotes bleibe, was logisch weniger Schwierigkeiten ergebe als die Transsubstantiation.

Iserloh leider nur allzu viele, wahrhaft beklemmende und seltsame Belege beizubringen[37].

Seine entscheidende Zusammenfassung scheint mir zwingend: „... wir können sagen, daß die Darstellung von Christus bei Ockham in der Auswahl der Probleme und in der Art ihrer Behandlung die geoffenbarte Wahrheit nicht adäquat in Griff bekommt. Über den primär logischen Fragen der Weisen und Möglichkeiten, das Geheimnis der Inkarnation auszusagen, wird dieses selbst als Tatsache und in seiner Bedeutung für unsere Erlösung nicht behandelt und auch wohl nicht gesehen. Erst recht ist die Bedeutung der Menschheit Christi als Werkzeug unserer Erlösung nicht erkannt. Ist aber Christus nicht als Ursakrament in das gläubige Bewußtsein des Theologen eingetreten und hat diese Lehre nicht irgendwie Platz in seiner Theologie gefunden, dann können wir von dieser auch nicht viel Verständnis und eine allzu große Wertschätzung der Sakramente erwarten. Vor allem wird sie kaum Zugang zum Sakrament als Zeichen haben ...[38]".

Wer nun diese These Iserlohs von der mangelhaften theologischen und vorwiegend, ja übertrieben formalistisch-logischen Behandlung angreift, darf sich nicht zufrieden geben mit allgemeinen Bemerkungen. Er muß sich schon dazu bequemen, die von Iserloh genau bezeichneten und nüchtern und — man darf schon sagen scharfsinnig analysierten sehr zahlreichen Stellen, an denen sich diese logischen Spitzfindigkeiten dokumentieren sollen, genau zu untersuchen und *für sie* und *an ihnen* den Nachweis zu erbringen, daß Ockham seine Fragen als echter Theologe behandelt und nicht vorzugsweise als noch so genialer Logiker.

Es stimmt schon, wenn G. Ritter die Abwendung Gersons vom Ockhamismus, in dem er aufgewachsen war, auf dessen Innerlichkeit zurückführt, die ihn das Seichte an Ockham empfinden ließ[39].

Die schon alte Beurteilung Ehrles scheint mir immer noch treffend und gültig: „Man untersucht lieber, was Gott allenfalls nach seiner absoluten Macht hätte tun können, als daß man den inneren Zusammenhang der Heilstatsachen und Offenbarungslehren darlegte. Theologie ist ein Spielplatz der Logik geworden[40]." Der Fall, den Böhner bei Nikolaus von Oresme gegeben sieht, liegt für mein Empfinden, mit Iserloh übereinstimmend, leider allzu oft auch bei Ockham vor[41].

[37] So kann ja auch nach ihm, in echt nominalistischer Atomisierung, der Glaube in der Kirche so abnehmen, daß nur mehr die getauften Unmündigen ihn besäßen. (Dialog I lib. 5 c. 25—28; III tr. 3 lib. 3 c. 5.) [38] unten 42 f.

[39] Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik, Heidelberg 1921, 2. Bd. 131 f. Daß Ritter dieses Seichte auch als unchristlich tadelt, entspricht einer richtigen Beurteilung. Vgl. auch unten 9[41] und 10[44]. [40] unten 74[117]; 118. [41] S. unten 77[123].

III. Wenn man die eingangs gemachten Vorbehalte über direkte oder indirekte Vorbereitung berücksichtigt[42], kann man sagen, daß Ockham wie in positiver, so auch in negativer Weise auf Luther einwirkt und in dieser Art zu den „Ursachen" der Reformation zählt.

Hierzu einige Illustrierungen, die teils Iserloh selbst beisteuert, teils sich bei der Lektüre seiner Arbeit aufdrängen.

1. Was wir über Ockhams ziemlich hemmungsloses Diskutieren und Distinguieren sagten und über den Umschlag des theologisch-religiösen in philosophisch-logisches Denken und damit über das Abgleiten in Bemühungen, die nicht mehr um zentrale Anliegen der Offenbarung kreisen, hat damals Schule gemacht. Das Material, an dem Eck in Wien und Bologna[43] seine Disputierkunst erweisen und seinen Ruhm als Disputator mehren wollte, beweist, daß die nicht leicht zählbaren massiven Urteile des Pico della Mirandola, des Erasmus, Vives' und anderer gelehrter Männer des 15. und 16. Jahrhunderts und dann Luthers über die Periphierung und den sträflichen logischen Vorwitz der Theologie, trotz ihrer Übertreibungen, nicht nur unberechtigte Verleumdungen sind. Diese Erscheinungen aber haben zumindest ihren bedeutsamsten und wirkkräftigsten Vorläufer in Ockham. Grundgelegt werden sie durch Ockhams einseitige Beschäftigung mit dem ersten Buch der Sentenzen, das vor allem dem logischen Interesse Stoff bot. Und schon Gerson hat hierauf hingewiesen, als er sich veranlaßt sah, vor leeren und unfruchtbaren Darlegungen zu warnen[44]. Luthers Klagen gegen die „Sawtheologen"[45] sind wahrhaftig nicht frei von Übertreibungen; seine zu oft ungezügelten Fehlurteile über den theologischen und dogmatischen Bestand müssen gründlich korrigiert werden. Andererseits ist sein Empfinden dafür, daß Kernstücke der christlichen Theologie — Erlösung und Rechtfertigung — bei vielen zu kurz kämen, und die rationale Deutungs- und Konklusionsfreudigkeit deren Stelle eingenommen habe, weit davon entfernt, nur falsche Behauptung zu sein. Iserloh hat mit Recht in die religiöse Entleerung der ockhamistischen Theologie hinein Luthers bittere Bemerkung gestellt: „Quid alii in Theologia scholastica didicerint, ipsi viderint ... Ego Christum amiseram illic ...[46]"

2. Eine der umfassendsten Formeln für die Ursachen der Reformation hat, nach dem Zeugnis von Friedrich Perthes, der hl. Clemens Maria Hofbauer ausgesprochen: „Die Reformation kam, weil die Deutschen das Bedürfnis hatten, fromm zu sein[47]." Mit anderen Worten ausgedrückt heißt

[42] oben XVII ff. [43] CC 6, oben Anm. 12. [44] unten 17. [45] WA 56, 274, 14. [46] WA 2, 414; unten 43.

[47] Perthes, Cl. Theod., Friedrich Perthes' Leben nach dessen schriftl. und mündl. Mittheilungen, Gotha 1872, 2. Bd. 126.

das: die Reformation war ein Protest gegen die Säkularisierung im katholischen Raum.

Diese Säkularisierung war sehr verschiedener Art. Für unsere Frage hebe ich zwei weittragende Entwicklungen heraus: jene Säkularisierung äußert sich auch im Prozeß (oder im Ansatz dazu) der Verselbständigung der einzelnen Tätigkeiten des Menschen; und er ist zweitens der Vorgang, in dem die sacra, das Heilige der Kirche, in Lehre, Verwaltung, Sakrament und Verkündigung in ihrem wesentlichen Kern — eben dem Religiösen und Heiligen — geschwächt wurden.

Unter beiden Gesichtspunkten gehört Ockham zu den zwar entfernten, aber entscheidenden Vorbereitern der Reformation.

Als das Wichtigste ergibt sich die erwähnte, in Iserlohs Analyse ad oculos demonstrierte Entleerung der Theologie zu einer Folge von Überlegungen der Logik, und dies ausgerechnet in der Behandlung eines Gegenstandes, der substantiell religiös ist.

Wenn Clemens Maria Hofbauer recht hat, dann ist auf alle Fälle das reformatorische Recht des Protestes gegen Ockham ganz allgemein gegeben; insofern nämlich diese Theologie nicht mehr genügend religiös war, nicht mehr genügend Christus verkündete.

3. Ganz allgemein kann man die Neuzeit als die Zeit des Subjekts, der Subjektivität und dann des Subjektivismus dem Mittelalter als der Zeit des Objektiven entgegenstellen, als des subjektiven Meinens gegenüber der Anerkennung des objektiven Seins, als die Zeit der Dynamik gegenüber der Statik. Jedes dieser Stichworte ruft eine ganze Reihe von Tatbeständen im Humanismus, in der Reformation bzw. im Werk Luthers ins Bewußtsein.

Gewiß ist insbesondere jener Begriff des Subjektivismus einem höchst bedeutsamen Bedeutungswandel in der Neuzeit unterworfen gewesen. Und dies könnte einigermaßen die z. T. seltsame Reaktion der evangelischen Forschung gegen meine These von Luthers Subjektivismus erklären. Zum Teil! Denn wenn man sich einmal von der Vorstellung freigemacht hat, Subjektivismus müsse eine persönlich bewußte und gewollte Auswählung mit einschließen, und wenn man sich darüber einigt, daß es sich (natürlich!) nur um die Feststellung von Tatbeständen handelt, stehen wir bei Thesen, in denen gerade die evangelische Forschung seit und mit Luther immer einen Vorzug für sich in Anspruch genommen hat: gegen das Dingliche, Statische, Ontische der Gnade im habitus, für die Gnade als Huld Gottes, als einer ganz persönlichen Begegnung Gottes mit dem Sünder[47a].

[47a] Vgl. auch v. LÖWENICH, Der moderne Katholizismus (1955) 335 ff.

Und nun kann ja kein Zweifel daran sein, daß Ockham in seinen Thesen die ontischen Werte z. B. des menschlichen Erkennens und Handelns (im moralisch Guten wie im moralisch Bösen) in einer geradezu bedrohlichen Aushöhlung zurücktreten läßt.

Er sieht ja die Sünde nicht als eine Difformität des Aktes, sondern lediglich des Willens, der die Handlung, zu der er verpflichtet ist, nicht setzt, bzw. der eine verbotene tut.

Die Möglichkeit des Forensischen der reformatorischen Rechtfertigungslehre rückt hier ganz nahe heran. In der Bestimmung der Gnade als Huld, der Rechtfertigung als einer acceptatio, die am Zustand des Sünders ontisch nichts ändert, also z. B. den Sünder-Mensch (auch) in seiner Sünde läßt, ist Luther „Ockhamist".

Von Luthers „ockhamistischem" Asakramentalismus war schon die Rede. Hier wäre, meine ich, zu untersuchen gewesen, wieweit die Ubiquitätslehre Ockhams in seinen Überlegungen zur Art und Weise, wie Christus unter den Akzidentien von Brot und Wein subsistiert (und die sicherlich die Ubiquitätslehre Luthers zum mindesten indirekt vorbereitete[48]) mit dieser asakramentalen Art zu denken, zusammenhängt.

4. Das Christentum ist durch die Person Jesu Christi, die Ereignisse seines Lebens und ihre Wirkung in seinen Jüngern, deren Schriften und Taten, wesentlich Geschichte, d. h. einmalige Wirklichkeit.

Es enthält zwar in dieser Wirklichkeit universale, allgemein gültige Wahrheiten und Ansprüche, aber es kann nicht auf irgendeine allgemeine Idee, irgendeinen „-ismus" zurückgeführt werden[49].

Der Nominalismus bringt kein Verständnis auf für die universalia. Die Einzeldinge sind das Ganze[50], und ihre Erfahrung der einzige Weg sicherer Erkenntnis. Ockhams Vorliebe für das Einmalige, das Individuelle an sich, kommt der Erkenntnis der Einmaligkeit und Besonderheit des Christentums zugute, das man als solches, d. h. als Glaubensobjekt und im Glauben anzunehmen hat, und vor dem das streng logisch-wissenschaftliche Denken nach ihm weithin versagt. Man braucht nicht viel Worte darüber zu verlieren, um darzutun, wie nahe hier Ockham einer formalen Grundhaltung der Reformatoren steht.

Aber der Inhalt seiner Theologie zeigte uns von allen Seiten her, wie wenig er diese in seinem System zentral angelegte Möglichkeit genützt hat. Und dies verursacht die ablehnende Reaktion Luthers gegen das Ockhamistische.

[48] unten 202.

[49] Vieles hierzu in R. GUELLUY, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam, 1947, 77 u. ö. [50] Vgl. 282[18, 19].

Man darf wohl sagen, daß es — in sehr verschiedenen Zusammenhängen — das Hauptanliegen Luthers war, nur Hörer sein zu wollen, dies aber durch die Entgegennahme Christi, des Gekreuzigten. Hier mußte er zu einem Widerpart der Grundart Ockhams und dessen Denken von der potentia Dei absoluta aus werden. Und eben dies enthüllt, wie bereits dargelegt wurde, den wesentlichen Mangel dieser Art zu denken, daß sie (ausgehend von der Urtatsache, daß Gottes Allmacht schlechterdings keine Grenzen hat) den Hauptinhalt dessen, was Christus für uns tat, so wenig, so gefährlich wenig, theologisch verarbeitet; während umgekehrt Luthers theologische Arbeit und seine Verkündigung immer wieder um diesen Kern kreist.

Es war natürlich, daß Luther sich gegen diesen moralistisch überlieferten Ockham scharf ablehnend verhielt[51].

5. Ockhams „Theologie“ sinkt immer wieder in die von der logischen Betrachtung herbeigeführte Vereinzelung, in den logisch isolierten Einzelfall ab.

Muß nun nicht diese Art der Vereinzelung mit einer gewissen inneren Notwendigkeit dazu führen, in der Rechtfertigung das einzelne Tun zu bewerten, zu berechnen, über es verfügen zu wollen? Gewiß, bei Ockham geht es gerade *nicht* darum, Werke zu tun. Aber da seine Grundposition, daß gut und bös an sich nur an der Willkür Gottes hängen, notwendig zur Konsequenz führte, daß die Aufgabe sei, *Gebote* zu erfüllen: kam das der Verdinglichung nicht geradenwegs entgegen?

Und hierzu die Wertentleerung des sittlichen Aktes! Denn dem sündhaften Akt fehlt ja an sich nichts; der Mensch durfte ihn nur nicht setzen[52]: eine ungeheuerliche Veräußerlichung, die dem verrechtlichenden Denken in der Ethik geradezu den Weg bahnt.

Oder, wenn Gott den sündhaften Akt auch als Totalursache verursachen darf, ohne zu sündigen, was bleibt dann der Allmacht Gottes noch von seiner Heiligkeit? Dann kommt es zu einer These wie der, daß die Gottesliebe und die sündhaften Akte sich nicht von Natur ausschließen, sondern diese lediglich deswegen sündhaft sind, weil Gott sie verboten hat[53]!

Und dann wird es müßig, nach dem Sinn der Gebote zu fragen, ihre Begründung liegt *nur* in der Willkür Gottes.

6. Sachlich ist Ockhams Position bestimmt durch die starke Betonung der menschlichen Kräfte, der menschlichen Freiheit (die allein den sittlichen Charakter der menschlichen Handlungen ausmacht). Da die Gnade in keiner

51 unten 130. Luthers Angriffe gegen Ockham siehe WA 1, 227; 30, 2, 300; 38, 160; 39, 1, 419f.; TR 4, 697, Nr 1535. 52 s. oben XXXV und XXXVII.
53 III Sent. q. 12 AAA; s. unten 68.

Weise seinshaft notwendig ist für die Verdienstlichkeit und noch weniger für die Übernatürlichkeit der Akte des Gerechtfertigten, wird sie so weit unterschätzt, daß sie geradezu als Gefahr für die Freiwilligkeit der menschlichen Akte erscheint.

Zwar, der Satz „facienti quod in se est Deus non denegat gratiam“ findet sich bei Ockham nicht. Ich muß an diesem Punkt meine Darstellung Ockhams und seines Einflusses[54] revidieren.

Wir wollen gewiß auch nicht übersehen, daß die Selbstliebe für Ockham das entscheidende Merkmal des Teufels und der Verdammten, und daß „Diligere Deum super omnia ...“ für ihn absolutes Gebot ist, das keiner Begründung bedarf[55].

Wir rufen uns auch nochmals ins Gedächtnis zurück, daß es immer das erste Anliegen Ockhams (seiner Absicht nach!) bleibt: daß Gott in keiner Weise irgendeines Menschen Schuldner werde. Gott ist in der Annahme des Menschen, auch gegenüber dem mit der Gnade ausgestatteten, absolut frei[56].

Dieser Zentralgedanke hätte den Rahmen abgeben können, das Verhältnis Gott—Mensch tief religiös im Sinne des christlichen Sündenbekenntnisses zu füllen. Aber es bleibt bei der Errichtung des Rahmens, wobei Iserloh allerdings (und hier allein) „etwas von religiösem Beteiligtsein“ findet[57].

In der Sache selbst liegt eine phantastische Überhöhung der Kräfte des Menschen vor in Formulierungen, die in ihrem unmittelbaren Wortsinn einen vom Neuen Testament herkommenden Menschen wie Luther zu starkem Widerspruch aufrufen mußten. Kann doch nach Ockham der Mensch aus natürlicher Kraft Gott über alles lieben und alle Akte des Glaubes und der Hoffnung setzen, und diese Akte unterscheiden sich höchstens der Intensität, nicht dem Wesen nach von denen, die auf Grund eines habitus infusus gesetzt werden. Das ist an sich Pelagianismus. Dazu verheimlicht Ockham nicht, daß es ihm um der Freiwilligkeit des menschlichen Handelns willen lieber wäre, Gott hätte auch de facto nicht die Verdienstlichkeit vom Besitz der gratia creata abhängig gemacht . . . Gott kann einen Begnadeten verdammen und den, der nur natürlich gute Werke hat, ja einen Sünder, zur Seligkeit annehmen[58].

Es ist keine müßige Spielerei, sondern gehört zum Wesentlichen der Bewertung, wenn Iserloh fragt, was aus einer Gnadenlehre werden müsse, nach der die Gnade dem menschlichen Akt keinen neuen Wert beifügt. Und mit bestem Recht trennt er die Frage von dem Einzelfall Ockham. Der venerabilis inceptor war ein genialer Kopf. Es ist denkbar, daß er für sein persönliches

54 LORTZ, Die Reformation in Deutschland 1 (^{3}1948) 172ff.
55 HOCHSTETTER, a. a. O. 15.
56 unten 127[288]. 57 unten 128[292]. 58 unten 129.

Teil die dialektische Spannung zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Willkür zu meistern imstande war, wo der objektive innere Widerspruch die späteren Schüler zur Moralisierung führen mußte, was auf Luther nicht ohne Einfluß blieb[59].

Eine besondere Schwierigkeit, Ockhams Lehre in diesem Problemkreis zu fixieren, dürfte darin liegen, daß er die Unterscheidung zwischen theologisch und philosophisch natürlich kennt und benutzt, sie aber nicht ausführlich behandelt und anscheinend in seinen vielen extremen Formulierungen nicht klar genug durchführt. Für jede Darstellung seiner Lehre wäre es wohl von großer Wichtigkeit, gerade auf diese Differenzierung zu achten: auf den von Ockham verwendeten Unterschied von virtuose agere und meritorie agere[60].

7. Als ein zentral Gemeinsames zwischen Ockham und Luther ist wohl die für beide wesentliche Volltrennung Gottes vom Menschen anzusehen. Die in jedem erdenklichen Bezug volle Unabhängigkeit Gottes vom Menschen, auch vom begnadeten Menschen, vollendet sich dahin, daß Gott nicht eigentlich im und am Menschen handelt; er verfügt einfach in Willkür über ihn.

Aber in diesem Gemeinsamen stecken je bei Ockham und Luther tiefgreifende Unterschiede: 1. bei Luther ist dieses nur äußerliche Verfügen längst nicht rein durchgeführt; und dies 2., weil ihm der treibende Grund ein rein religiöser ist, nämlich die aus der faktischen Offenbarung gewonnene Glaubenseinsicht. Bei Ockham ruht die Auffassung entscheidend auf der philosophischen Abstraktion.

8. Wie nahe sind wir schon mit einem Vorläufer Ockhams, dem Dominikaner Durandus von St.-Pourçain (gest. 1334) bei Luther, wenn er eine seiner Grundhaltungen und geistigen Grundbedürfnisse so formuliert: Et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem eluscescit contraria veritas[61]. Die grundsätzliche Abkehr von der Bindung durch Ansichten irgendeines Lehrers, die Unabhängigkeit von mancherlei Autorität in Dingen der Theologie: ist es nicht eine der kennzeichnenden Grundhaltungen bei Luther? Die Nähe wird noch greifbarer, wenn wir uns an Ockhams Berufung, die wir schon kennen[62], erinnern, wo er „vel una auctoritas sacre scripture" der Menge aller Sterblichen entgegensetzt, und wenn er uns dazu versichert, er sei der Meinung, das Prinzip der Majorisierung in Geistes- (Glaubens-?) Dingen durch auctoritates gerate offenbar in die Nähe der Häresie.

[59] Vgl. unten 130.

[60] Vgl. Hochstetter, a. a. O. 11f. — Leider ist das Philosophisch-Ethische vom Theologisch-Ethischen de facto nicht getrennt.

[61] Böhner-Gilson, a. a. O., 608. [62] oben Anm. 10.

9. Daß Ockham gegenüber dem, was er so oft die tyrannische Anmaßung der Avignonesischen Kirche nennt, sich auf die „libertas evangelicae legis"[63] beruft, kann man natürlich, für sich allein betrachtet, nicht unter die „Ursachen" der Reformation einreihen, noch weniger kann man behaupten, dies stelle ihn in die Nähe Luthers (es sei denn in dem Sinne wie auch andere spätmittelalterliche Kritiker der Päpste und der plenitudo potestatis, besonders in temporalibus, Luthers Meinung teilen). Um gerade für die Berufung auf die libertas christiana die Linie Ockham—Luther beweiskräftig zu machen, müßte in ihrem Umkreis die *religiöse* Fülle und Bindung nachgewiesen werden können.

Freilich, als eine der bedeutsamsten Kräfte, die in vorreformatorischer Zeit die Kritik an der römischen Lehre im angegebenen Sinne der Unsicherheit (alles hemmungslos diskutieren, sich niemals binden) vorbereiten und den theoretischen Kampf gegen den Primat mit grundlegen (Konziliartheorie), gehört auch dies stark in die Reihe der „Ursachen" der Reformation.

IV. Schwerlich wird ein Leser der folgenden Arbeit in die Versuchung kommen, sie eigens wegen ihrer literarischen Qualitäten zu loben. Sie ist etwas zähflüssig geraten. Man darf allerdings der Meinung sein, daß dies im behandelten Stoff begründet ist. Jedenfalls trübt dieser formale Tatbestand höchstens in einigen Nebensätzen die Genauigkeit der Aussage. Im Entscheidenden scheint mir die vorgelegte Analyse eine ausgesprochen bedeutende Leistung zu sein. Wer hier mit Aussicht auf Erfolg widersprechen möchte, wird es schwer haben. Er muß die vom Verfasser geleistete schwierige (und, um es zu wiederholen: langweilige) Arbeit genauestens nachvollziehen. Er muß es der hartnäckig die diffizilen Texte Ockhams analysierenden Art des Verfassers zum mindesten gleichtun. Und er muß die Auseinandersetzung mit der Literatur ebenso genau wiederaufnehmen.

Eben an diese Auseinandersetzung möchte ich eine besondere Hoffnung knüpfen: daß die um den Theologen Ockham entbrannte Diskussion in ruhigere Bahnen einlenke. —

Als ich seinerzeit diesen Satz schrieb, dachte ich intensiv an den verehrten Leiter des St. Bonaventura-Instituts in New York, Professor Philotheus Böhner, mit dem wir vor anderthalb Jahren auf unserem Bernhard-Kongreß zusammen gearbeitet hatten. Die folgenden Aussagen Iserlohs schienen mir sachlich so beachtlich und in der Form so zurückhaltend, daß ich die Möglichkeit für gegeben erachte, von ihnen aus zu einer gemeinsamen Basis zu kommen.

[63] Scholz, a. a. O., 456.

Unerwartet hat der Tod dem rastlosen Arbeiten von P. Ph. Böhner am 22. Mai 1955 ein Ziel gesetzt. R. i. P. —

Die Aufgabe bleibt, und ihre Lösung sollte nicht unversucht gelassen werden.

Es ist verständlich, daß Franziskaner ihren großen Mitbruder Ockham von den sehr gewichtigen Vorwürfen reinigen möchten, die ihm seit seinen Lebzeiten und dann, nach seiner Glanzzeit, wieder seit dem 16. Jahrhundert gemacht werden bis heute, wo er andererseits von der Logistik als eine der großen Potenzen begrifflichen Denkens neu und vielleicht zum erstenmal eigentlich entdeckt wird.

Auf der anderen Seite steht fest, daß im Laufe der Jahrhunderte ein allzu eifriger Corpsgeist[64] immer wieder aus egoistischer Verengung die Erkenntnis der Wahrheit und die Erarbeitung einer wissenschaftlichen opinio communis in wichtigen Themen, besonders der Religions- und Kirchengeschichte, allzu lange verhindert hat. Man braucht nur Stichworte wie Luther, Reformation, Jesuiten, Papsttum, Dogmenentwicklung zu nennen, und jeder Kundige wird sich an manche oder viele Fälle erinnern, wo mangelnde Gelassenheit oft jahrhundertelang eine unsachliche Polemik und Apologetik entstehen ließen und zum Schaden der Wahrheit am Leben erhielten.

Auch in der historischen Erforschung gilt jene Wahrheit, die ebenso ein christliches (Joh. 12, 25) wie ein allgemeines Lebensgesetz umschreibt: zur Wahrheitsfindung gehört die Bereitschaft, eigenes Unrecht, d. h. auch Unrecht in den eigenen Reihen, anzuerkennen.

Diese grundsätzliche Formulierung sollten wir auch an Ockham bewähren: erstens in der Bewertung gewisser fundamentaler Betrachtungsweisen, zweitens an den besonderen Fragen des Themas der vorliegenden Arbeit von Erwin Iserloh.

[64] Er äußert sich für mein Empfinden z. B. allzu betont in einzelnen Sätzen eines Nachrufes auf P. Böhner im „Rheinischen Merkur“ vom 3. VI. 1955. Man sollte nicht so schnell von einem völlig neuen Bild Ockhams (des Theologen!) und, von da aus, der Reformation, sprechen.

FRAGESTELLUNG UND ÜBERBLICK ÜBER DIE QUELLEN

Die Geistesgeschichte der sogenannten Neuzeit, die man landläufig um 1500 beginnen läßt, des Humanismus wie der Reformation, ist nicht zu verstehen ohne eine Kenntnis der philosophisch-theologischen Strömungen des 14. und 15. Jahrhunderts. Jede Epoche der Geschichte steht in Kontinuität mit der vorhergehenden und gewinnt gleichzeitig im Kampf mit ihr, im Gericht über sie ihr eigenes Gesicht. Beide Komponenten sind nicht immer gleich wirksam, aber doch immer gegeben. „Man kann die Geschichte des Humanismus nicht schreiben, ohne das Wesen derjenigen Scholastik zu kennen, mit der die Neuerer im Kampfe lagen.“[1] Dasselbe gilt von der Reformation. Bei der Frage nach ihren Ursachen hat man sich, was das innerkirchliche Leben angeht, bis in die jüngste Zeit viel zu sehr beschränkt auf die Untersuchung der sogenannten Mißstände in der Kirche des Spätmittelalters, etwa des sittlichen Lebens des Klerus[2]. So wichtig auch ein moralisch hochstehender Priesterstand für das Leben und die Glaubwürdigkeit der Kirche ist und so sehr sein Versagen immer wieder zu Ärgernis und Abfall führt, es bliebe doch eine Geschichtsbetrachtung, die hier die Ursachen einer Bewegung wie der Reformation sieht, im Symptomatischen stecken.

Wir müssen tiefer gehen und nach der religiösen Substanz, nach der inneren Kraft der Kirche dieser Zeit fragen. Weil aber die Kirche aller Zeiten lebt von dem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt, von dem verbum audibile und dem verbum visibile, so haben wir zu fragen, wie weit die Wahrheit der Offenbarung und das Sakrament im Spätmittelalter nicht nur gekannt und bekannt wurden, sondern wie weit sie lebendiger Besitz waren und realisiert wurden.

Theologie und Verkündigung werden so als Ausdruck des Glaubensbewußtseins und der religiösen Substanz dieser Zeit zu einer wichtigen und nicht zu umgehenden Quelle. Und zwar auch dann, wenn sich keine direkte Abhängigkeit Luthers oder eines anderen Reformators feststellen ließe. Faktisch hat man sich auch, allerdings nicht allein von diesem Ausgangspunkt her, in der letzten Zeit in steigendem Maße mit der Theologie des 14. und

[1] G. Ritter, Spätscholastik, I, S. 4.
[2] J. Lortz, Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter, in: Trierer Theol. Zeitschr., 58 (1949) S. 14f.

15. Jahrhunderts befaßt. Wir haben uns schon daran gewöhnt, im Nominalismus eine wichtige Voraussetzung der Reformation zu sehen.

Je mehr man sich aber mit der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts beschäftigt, um so ungenauer erscheint der Ausdruck Nominalismus zu ihrer Charakterisierung. Man ist zum mindesten gezwungen, seinen Inhalt weiter zu fassen, als die systematische Philosophie es gewohnt ist. Schon Kardinal Ehrle hat darauf hingewiesen, daß der Name Nominalismus einseitig von der logischen Eigenart der mit ihr bezeichneten Schule genommen ist und die Gefahr besteht, daß man nur dieser Seite Beachtung schenkt[3]. Zwar möchte er nicht diese „historisch so gut belegte Benennung" leichten Sinnes aufgeben[4], stellt aber die Forderung, daß man allen drei Gebieten, in welchen der Nominalismus seine Eigenart ausgewirkt hat, Beachtung schenken soll, also neben dem logischen auch dem realphilosophischen und vor allem dem „in den Geschichten des philosophischen Denkens meist vergessenen theologischen"[5].

Sollte man da nicht besser zu dem dazu noch älteren Namen Ockhamismus greifen? Dieser Name wäre zwar sachlich weiter, würde auch eindeutiger die geistige Bewegung des 14. und 15. Jahrhunderts gegenüber dem frühmittelalterlichen Nominalismus bezeichnen, wäre aber wieder zu eng im Hinblick auf den gemeinten Personenkreis. Denn „ein gewisser nominalistischer Zug", den Dreiling bei Petrus Aureoli feststellt[6], ist der gesamten Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts eigen, nicht nur den Schülern Ockhams, sondern auch denen, die gemeinhin dem Thomismus oder Skotismus zugezählt werden. Wie könnte sonst Ehrle den Petrus v. Candia „als nominalistischen Skotisten oder als skotistischen Nominalisten" bezeichnen[7]? Die

[3] „Zur Kennzeichnung derselben (d. h. der Lehrrichtung des Nominalismus) dürfen wir uns nicht mit einem Hinweis auf die logische Eigenart dieser Schule begnügen. Ohne Zweifel ist diese Bezeichnung ‚Nominalismus' einseitig von dieser logischen Eigenart genommen". Fr. Kard. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia, des Pisanerpapstes Alexander V. (Münster 1925) S. 106. Zur Problematik der Bezeichnung „Nominalismus" vgl. Ehrle, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, 2. Auflage (Freiburg 1933) S. 20f. und neustens Gottfried Martin, Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus? In: Franz. Studien, 32 (1950) 31—49, S. 31—35.

[4] P. v. C., S. 107. [5] Ebd., S. 109.

[6] Raymund Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofes Petrus Aureoli, Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters, XI, 6 (Münster 1913) S. 125.

[7] Ehrle, P. v. C., S. 77; vgl. Ehrle, Die Scholastik, S. 20: „Dieses Fehlen einer strengen Bindung (sc. an einen Ordenslehrer) bewirkte naturgemäß, daß der „Zeitgeist" des Jahrhunderts in allen Orden und Schulen leichter Eingang fand und sich in ihnen so festsetzte, daß er unter dem Namen des Nominalismus dem scholastischen Schulbetriebe des 14. und 15. Jahrhunderts sein besonderes Gepräge gab." „Mais l'Occamisme est un de ces mouvements de pensée après lesquels il est difficile de penser comme si ce mouvement ne

geistige Grundhaltung der sich eifrig befehdenden Schulen war gar nicht so verschieden, wie es nach außen den Anschein hat[8].

Der Versuch, diese nominalistische Grundhaltung im Hinblick auf die verschiedenen Wissenschaftszweige näher zu bestimmen, wird jedoch eine größere und innere Beziehung zur erkenntnis-theoretischen Ausgangsposition des Nominalismus ergeben, als es die Charakterisierung durch Ehrle deutlich werden läßt, wenn er „als seinen (d. h. des Nominalismus) innersten Kern einen ungezügelten Drang nach Neuem verbunden mit einer starken Neigung zu rein skeptischer und zersetzender Kritik" bezeichnet[9]. Diese Kennzeichung wäre zu formal und inhaltlich zu wenig bestimmt. Da kann man mit Recht fragen: „Wie ist hier ein objektives Kriterium zwischen einer gesunden und einer übertriebenen Neuerung zu finden?"[10]

Wollte man die Auswirkung des Nominalismus auf die verschiedenen Gebiete einmal vorläufig anzeigen, dann könnte man sagen:

Schon die vielfach verstiegene Spekulation mit ihren subtilen und spitzfindigen Fragestellungen, die das Denken der Zeit auszeichnet, ist das Ergebnis einer Wissenschaft, die es nur noch mit Begriffen und nicht mit dem Sein zu tun hat. Je mehr die Begriffe an Seinsgewicht verloren, um so leichter ließen sie sich handhaben, um so weniger fühlte man sich veranlaßt, die Ergebnisse des Denkens an der Wirklichkeit zu prüfen. Die Trennung von Denken und Sein führte in der Theologie zu einer Vorliebe für die Untersuchung aller nur denkbaren Möglichkeiten auf Grund der potentia dei absoluta und zu einer Vernachlässigung des in den Offenbarungsquellen faktisch vorgegebenen und verbindlichen Heilsweges. War der echte Symbolcharakter des Wortes und Begriffes aufgegeben, dann blieb bald für Symbole überhaupt kein Platz mehr. Damit war aber auch der Zugang zu einem tieferen Verständnis der Sakramente versperrt. In der Ethik beweisen eine radikale Trennung von Sein und Sollen und der damit verbundene Formalismus und Voluntarismus den nominalistischen Grundzug. Auch in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 14. Jahrhunderts hätte man wohl nicht so hoffnungslos aneinander vorbeigeredet, wenn man mehr die Wirklichkeit im Auge behalten hätte.

s'était pas produit", L. Baudry, Gauthier de Chatton et son commentaire des Sentences, in: Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge, 18 (1943/45) 337—369, S. 356.

[8] „Man hat den Eindruck, daß auf diesen beiden Gebieten zwischen den eigentlichen Anschauungen der beiden Parteien nicht die Gegensätzlichkeit besteht, welche die Schärfe der Polemik vorauszusetzen scheint", Ehrle, P. v. C., S. 110.

[9] Die Scholastik, S. 21; derselbe, P. v. C., S. 110. Dort bemerkt er aber auf S. 109: „Ohne Zweifel färbte die logisch-sophistische Eigenart unverkennbar auf die beiden anderen ab und gibt zumal der Behandlung der Theologie ein ganz anderes Gepräge."

[10] G. Martin, Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus? S. 33.

Kann ich nun bei dieser nominalistischen Färbung des Zeitgeistes überhaupt eine bestimmte Schule mit dem Namen Nominalismus eindeutig kennzeichnen? Es wird sich empfehlen, die Schule, die in erster Linie und bewußt Träger des spätmittelalterlichen Nominalismus war und ihn vertrat, soweit es für ihn im Rahmen des christlichen Glaubens und des mittelalterlichen Denkens überhaupt eine echte Möglichkeit gab, mit Ockhamismus zu benennen.

Die eben gemachte Einschränkung ist zu beachten. G. Martin betont z. B., daß ein strenger Nominalismus „. . . eben im Mittelalter gar nicht möglich" war[11]. Wenn aber „der umfassende Zusammenhang des mittelalterlichen Denkens" so stark bindende Kraft hatte und dessen Kontinuität so „unauflösbar" war, daß man schwer sich dem entgegenstellen konnte, und damit ein extremer Nominalismus nicht möglich war, wie Martin meint, dann bekommen erst recht Ansätze eine große Bedeutung für den Historiker, der für das Neue und Zukunftsträchtige ein Gespür haben muß. Gerade weil er weiß, wie groß „die Zähigkeit der Tradition in den Regionen des schulmäßigen Wissenschaftsbetriebs"[12] ist und wie leicht eine an sich revolutionäre Idee in die Linie des Herkommens eingebogen wird, wird er nicht die „benigna interpretatio" walten lassen, wie Martin möchte, und nicht versuchen, das zunächst als neu und ungewohnt sich Darbietende doch noch im Rahmen des Traditionellen zu interpretieren. Daß Ockham vieles mit Thomas und Scotus gemein hat, wird dieser Betrachtungsweise selbstverständlich erscheinen, um so mehr wird sie auf das Unterscheidende achten und fragen, ob und wie weit sich hier etwas Neues ankündigt.

Dabei braucht dieses Neue dem Urheber und erst recht seiner Umgebung nicht bewußt gewesen zu sein. Im Falle Ockhams ist dieses Bewußtsein aber zweifellos dagewesen, wie die frühe Abwehrbewegung gegen ihn in Oxford, Avignon und Paris beweist.

Nach Beobachtungen von Philotheus Böhner vertritt Ockham in der ersten Redaktion der Ordinatio und in der Reportatio der Sentenzenvorlesung die Fictum-Theorie, nach der die Universalien ficta oder figmenta des erkennenden Geistes sind. Ihnen kommt kein esse subiectivum zu, insofern sie nicht Subjekt sind oder nicht als Akzidens einem Subjekt inhärieren, sondern nur ein esse obiectivum als Gedankengebilden. In der zweiten Redaktion der Ordinatio wendet sich Ockham dagegen der Intellectio-Theorie zu, die er in den späteren Werken dann ausschließlich vertritt[13]. Diese Ansicht identifiziert

[11] Ebd., S. 34f. [12] G. Ritter, Spätscholastik, I, S. 124.

[13] „One point is absolutely certain — Ockham finally held only the intellectio theory", P. Böhner, Realistic conceptualism of William Ockham, in: Traditio, 4 (1946) 307—355, S. 319.

den Allgemeinbegriff mit dem Akt des Erkennens, spricht ihm eine psychologische Realität, ein esse subiectivum in anima zu[14].

Mag durch diese Entwicklung Ockhams sein „realistischer Konzeptualismus" (Böhner) klarer herauskommen, so ist aber der deutliche nominalistische Ausgangspunkt nicht weniger bemerkenswert. Hat Ockham ihn bei der Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie korrigieren müssen, so kann er aber durchaus auf anderen Gebieten wirksam geblieben sein und Ockham charakterisieren.

Zur Kennzeichnung der Eigenart des im obigen Sinne verstandenen Ockhamismus wird man auf den Urheber, Ockham selbst, zurückgehen und hier auch den Schlüssel zum Verständnis der nominalistischen Grundhaltung des 14. und 15. Jahrhunderts und ihrer Auswirkung in der folgenden Zeit suchen müssen.

Man könnte die Frage stellen: Wenn es um das Letzte geht, nämlich darum, den Ursachen der Reformation nachzugehen, weshalb soll man dann auf den Beginn des 14. Jahrhunderts zurückgreifen? Setzt man da nicht besser in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an und versucht etwa das Werk des Gabriel Biel oder der Erfurter Theologen zu erfassen, wie es Otto Scheel begonnen hat?

Als Antwort darauf ist auf einen wichtigen Zug der Zeit ungefähr ab 1350, nämlich auf einen weitgehenden Eklektizismus, hinzuweisen, wie es neben G. Ritter besonders A. Lang getan hat[15]. Es ist nicht so, daß mit Ockham eine Bewegung in Gang kommt, die sich weiterentwickelt, ihre Eigenart immer klarer herausstellt und so ihren Höhepunkt erst Jahrzehnte später findet. Wohl sind Männer im Umkreis Ockhams und mehr oder weniger von ihm beeinflußt über ihn hinausgegangen und haben Konsequenzen gezogen, die sich bei Ockham noch nicht ausgesprochen finden, etwa Nikolaus v. Autrecourt, Johannes v. Mirecourt, Holkot u. a. Der Höhepunkt aber war schon zu Ockhams Lebzeiten überschritten. Wohl hatte sich an der Universität Paris eine ockhamistische Schule gebildet[16], wohl kann man in Adam Wode-

[14] „quaedam qualitates mentis existentes subiective in mente ita vere et realiter, sicut albedo existit in pariete vel frigus in aqua", Zitat nach Böhner, Realistic conceptualism, S. 329.

[15] A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Hochscholastikern des 14. Jh. Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA., XXX, 1—2 (Münster 1930) S. 166ff; 212. Ders., Heinrich Totting v. Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik, Beiträge XXXIII, 4—5 (Münster 1937) S. 158f.; 151.

[16] „Die neuere Forschung ist sich einig darüber, daß die Universität Paris im Laufe des 14. Jh. immer mehr zum eigentlichen Mittel- und Stützpunkt der ockhamistischen Richtung wurde und maßgebenden Einfluß auf die ganze Entwicklung der nominalistischen Schule ausübte", Lang, Heinrich v. Oyta, S. 158.

ham, Gregor v. Rimini, Pierre d'Ailly und Gabriel Biel bis zum Ende des 15. Jahrhunderts eine Linie von Männern aufweisen, die sich ausdrücklich zum „Venerabilis Inceptor" bekennen. Doch schon „nach 1350 weicht der erste, über das Ziel hinausschießende Radikalismus einer gemäßigteren Auffassung"[17].

Dazu haben beigetragen die Erlasse der Pariser Artistenfakultät aus dem Jahre 1339 und 1340 gegen Auswüchse des Ockhamismus[18] und die Verurteilung des Nikolaus von Autrecourt im Jahre 1346. Allerdings wird neuestens bestritten, daß in den Dekreten von 1339 und 1340 Ockhams Lehren getroffen sind. Ph. Böhner versucht gegen Michalski[19] zu zeigen, daß das Statut der Universität Paris vom 29. 12. 1340 gar nicht gegen Ockham gerichtet ist, sondern gegen „certain smaller ockhamists of Paris"[20]. Noch weiter geht Ernest A. Moody[21]. Er will nicht nur Ockham, sondern auch seine Schule in dem Erlaß nicht gemeint sehen, vielmehr Nikolaus v. Autrecourt, den er als nicht zur Schule Ockhams gehörig zu erweisen sucht. Damit meint er auch dem „Paradox" zu entkommen, das er darin sieht, daß der Ockhamist Johannes Buridan als Rektor der Universität ockhamistische Irrtümer verurteilt haben soll.

Es gelingt Moody nicht, aus den Texten einen Gegensatz zwischen Ockham und den im Statut der Universität verworfenen Lehren bzw. Nikolaus v. Autrecourt zu beweisen. Jeder unvoreingenommene Leser wird schon aus den von ihm angeführten Texten die innere Verwandtschaft feststellen. Zudem geht Moody daran vorbei, daß die Quellen selbst das Statut als gegen Ockhamisten gerichtet ausgeben. Zwar nicht in der Überschrift, die der Herausgeber Denifle dem Dokument voranstellt und die Ehrle irrtümlich diesem selbst zuweist, um dann zu behaupten, dort sei von „errores Occanici" die Rede[22]. Es heißt aber in dem „Liber procuratorum nationis Angelicanae" der Pariser Universität unter dem 13. 1. 1341: „Item tempore procurationis eiusdem (i. e. Henrici de Unna, Daci) sigillatum fuit statutum facultatis contra novas opiniones quorundam, qui vocantur Occhanistae, in domo dicti procuratoris, et publicatum fuit idem statutum coram universitate apud Praedicatores in sermone"[23].

[17] Ebd., S. 159; vgl. G. Ritter, Spätscholastik, I, S. 10.

[18] Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, t. II (Paris 1891) Nr. 1023 u. 1042.

[19] Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVème siècle, in: Studia Philosophica 2 (Lemberg 1937) 255ff.

[20] Ph. Böhner, Ockhams's theory of supposition and the notion of truth, in: Franc. Studies, 6 (1946) 261—292, S. 275—278.

[21] Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt, The Parisian Statutes of 1339 and 1340, in: Franc. Studies, 7 (1947) 113—146.

[22] Ehrle, Peter v. C. S. 80; S. 78 Anm. 3.

[23] Denifle-Chatelain, Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis, I (Paris 1894) 44f.

Schließen wir uns der Ansicht Moodys an, daß das Statut sich in erster Linie gegen N. v. Autrecourt richtet, dann müssen wir diesen also als Ockhamisten ansehen. Als solchen erweist ihn auch das Wenige, was wir von seiner Lehre wissen. Nehmen wir nur die Frage der Kausalität, die der Hauptgegenstand der Verurteilung Autrecourts im Jahre 1346 war. Die Sätze: Wir können nicht wissen, ob es außer Gott irgendeine Ursache einer Wirkung gibt, oder: ob irgendeine Wirkung auf natürlichem Wege hervorgerufen ist oder sein kann[24], finden sich bei Ockham oder ergeben sich unmittelbar aus dem von ihm immer wieder angeführten Axiom: Alles, was Gott als Erstursache mit Hilfe einer Zweitursache wirkt, kann er unmittelbar verursachen, ein Axiom, das Ockham zu der Konsequenz führt, daß ein Christ den Satz des Aristoteles, der Willensakt stehe in der Gewalt des Willens und könne von außen nicht behindert werden, nicht vertreten könne. Denn ein Christ müsse immer damit rechnen, daß Gott die Tätigkeit der Zweitursachen suspendieren und die Wirkung unmittelbar hervorbringen kann[25].

Unterschiede lassen sich leicht damit erklären, daß N. v. Autrecourt naturgemäß Lehren Ockhams weiter entwickelt hat und wir andererseits seine Ansicht vorzugsweise aus Verurteilungen kennen, die auf Vorlesungen und Disputationen und nicht auf sorgfältig formulierte Schriften sich stützen und von denen dazu Pierre d'Ailly behauptet, daß Mißgunst bei ihrer Abfassung mitgespielt hat[26]. Was das „Paradox" angeht, das Moody in der Verurteilung des Ockhamisten Autrecourt durch den Ockhamschüler Buridan gegeben sieht, ist zu sagen, daß dieser auch sonst sich öfter, besonders in der Naturphilosophie, von Anschauungen Ockhams distanziert[27]. Jedenfalls haben wir kein Recht, an der Kennzeichnung der durch das Statut von 1340 betroffenen

[24] Denifle-Chatelain, Chartularium, II, 1; S. 577; vgl. J. Lappe, Nikolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, Beitr. Gesch. PhThMA VI, 2 (Münster 1908) S. 24.

[25] Siehe u. S. 67; 89; 115; 143; 145; 224; 245f.; 280. „Et ex hoc sequitur, quod non potest demonstrari, quod aliquis effectus producitur a causa secunda, quia licet semper ad approximationem ignis ad combustibile sequatur combustio: cum hoc tamen potest stare, quod ignis non sit eius causa ... Ideo non est mirabilis, si non potest demonstrari, quod aliquid sit causa" (II Sent. q. 5 R).

„Et quando dicitur, quod actus voluntatis est in potestate voluntatis: si intelligitur sic, quod non potest impediri, hoc nullus christianus habet concedere, licet philosophus habeat eam concedere, qui non ponit deum immediate aliquid causare in istis inferioribus, sed christianus, qui habet ponere, quod deus concurrit in omni actione immediate, habet ponere, quod deo non coagente cum voluntate voluntas nullum actum elicit, quia deficit causa partialis necessario requisita, sed tamen actus voluntatis sic est in potestate voluntatis, quod per nullum creatum potest actus suus simpliciter impediri" (III Sent. q. 4 L).

[26] Prantl, IV, 112 Anm. 470.

[27] Vgl. A. Maier, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie (Rom 1951) S. 226.

Theologen als Ockhamisten durch den „liber procuratorum“ vorbeizugehen. Zehn Jahre vor seinem Tode hätte Ockham selbst ja noch verhüten können, daß Richtungen als ockhamistisch ausgegeben wurden, die er selbst als seiner Lehre wesensfremd empfunden hat.

Der mäßigende Zug, von dem wir sprachen, zeichnet auch ausgesprochene Jünger Ockhams wie Pierre d'Ailly, den A. Lang einen „Hauptvertreter“ des „waschechten Ockhamismus“ nennt[28], und Gabriel Biel aus. Sie führen vielfach die radikalen Thesen Ockhams nur noch an, um sich dann auch der gemäßigteren traditionelleren Lehre anzuschließen[29].

Während Adam Wodeham im 4. Buch seiner Sentenzenvorlesung aus dem Jahre 1332 ausführlich Ockhams Lehre vom Verhältnis von Substanz und Quantität, worin, wie wir sehen werden, dessen Eucharistielehre sich sozusagen erschöpft, referiert, fällt gerade dieser Teil in der Abbreviatio des Heinrich v. Oyta fort, und zwar als einzige wesentliche Kürzung in diesem Buch. Offenbar war man damals solcher ausgedehnten philosophischen Spekulationen im Zusammenhang mit der Eucharistie schon wieder müde[30].

Dieser mäßigende Zug, diese Wende von einem „skeptischen Radikalismus“ zu einem „nominalistischen Eklektizismus“[31] machte sich besonders in der Theologie bemerkbar. Hier hatte der Nominalismus sich sowieso schwerer durchsetzen können, weil das Schwergewicht der Tradition naturgemäß stärker war und weil sich dort der Einfluß der an ihre Schule gebundenen Lehrer aus den Orden auswirken konnte[32]. „Viele Lehrer, die in der Logik sich der Neuerung ergaben, blieben in der Theologie konservativ, und selbst, wo man nominalistischen Gedankengütern Raum gewährte, wurden sie vielfach im Sinne der Tradition umgestaltet oder mit Ordensautoritäten durchsetzt“[33].

Diese dem Nominalismus sich entgegenstellenden Kräfte waren aber nicht stark und vor allem nicht schöpferisch genug, um ihn wirklich zu überwinden.

[28] Heinrich v. Oyta, S. 159.

[29] Als Beispiel s. u. S. 135f. die Definition des Sakramentes.

[30] Schon im Vorwort „de vita Ade“ der Edition Paris 1512 heißt es: „earum succum et medullam Henricus oyta a centum et viginti Annis ab hinc extraxit quem sententias Adae appellamus, eum nonnumque abbreviavit, ut in quarto in materia de quantitate videre est ...“. Der Quästio 5 des IV. Buches „Utrum quantitas terminata panis conseerandi sit aliqua res una extra animam distincta realiter a substantia et qualitate“, die bei Adam in Ms. Vat. lat. 1110 14 Seiten einnimmt (f. 108 r—115 r), sind in der Druckausgabe der Abbreviatio des H. v. Oyta nur vier Spalten eingeräumt. Es heißt dort: „Istam quaestionem valde diffuse pertractat hic adam et ideo si velis, require in ipso. Conclusio autem sua principalis est ista, ...“ (ed. 142 vb); vgl. Lang, H. v. Oyta, S. 54—61.

[31] A. Lang, Glaubensbegründung, S. 167.

[32] A. Lang, H. v. Oyta, S. 158; ders., Glaubensbegründung S. 167; Ehrle, P. v. C, S. 112ff.

[33] Lang, H. v. Oyta, S. 159.

So sind für die 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts typisch Eklektiker wie Marsilius v. Inghen und Heinrich v. Oyta, die „die verderbliche Richtung des Nominalismus abbiegen und fast unvermerkt den Anschluß an die scholastischen Traditionen wiedergewinnen konnten“[34]. Wir treffen daher in dieser Zeit den Nominalismus nur in einer abgemilderten und zurechtgebogenen Form an, wobei er aber gerade damals eine alles einbeziehende „Atmosphäre geschaffen hatte, deren Einwirkung sich selbst die skotistischen und thomistischen Theologenkreise nicht völlig entziehen konnten“[35].

Dabei hat die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts eine solche Reihe bedeutender Theologen hervorgebracht, daß Ehrle in dieser Periode mit Recht den Höhepunkt der nominalistisch beeinflußten Scholastik gegeben sieht[36]. Nur ist hier, wie A. Lang[37] hinzufügt, nicht an den Höhepunkt des nominalistischen Radikalismus zu denken — dieser liegt noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts —, sondern an einen Höhepunkt der philosophisch-theologischen Bedeutung dieser Magister, „ein Höhepunkt, der um so wichtiger ist, als auf ihn im 15. Jahrhundert nur noch Auszüge und Kompendien folgten, welche das im 14. Jahrhundert Erarbeitete in gangbare Münzen umprägten“[38].

Das 15. Jahrhundert ist darüber hinaus ausgesprochen „untheologisch“[39]. Das erbauliche Schrifttum, die praktisch-moralische Unterweisung und die Behandlung rubrizistisch-kanonistischer Fragen sind vorherrschend[40]. Typisch für diesen Wandel ist in Paris der Übergang von Pierre d'Ailly († 1420) zu seinem Schüler Johannes Gerson († 1429), der 1395 dessen Nachfolger als Kanzler der Universität wurde. „Gerade dieser Nominalist mit seinem erbaulich gelehrten Schrifttum, seiner Verbindung mystischer, ockhamistischer und thomistischer Ideen wurde das Vorbild einer ausgedehnten halbpopulären, synkretistisch gestimmten theologischen Literatur, die für das ganze 15. Jahrhundert charakteristisch ist“[41]. Wir brauchen nur sein Schrifttum über die Eucharistie anzuschauen, um das vollauf bestätigt zu finden. Hier ist die Frage der Vorbereitung auf die Messe und Kommunion be-

[34] Ebd., S. 244. [35] Ehrle, P. v. C., S. 137. [36] Ebd., S. 78.

[37] Lang, Glaubensbegründung, S. 168. [38] Ehrle, P. v. C., S. 78.

[39] A. v. Harnack, Dogmengeschichte, Bd. III (Tübingen 1910) S. 672.

[40] Vgl. bes. Ritter, Spätscholastik, II, S. 50; 121f.; III, S. 4; 12; 28.

[41] Ritter, Spätscholastik, II, S. 133f. Vgl. Ehrle, P. v. C., S. 92: „Ja, wir müssen, um eine aus den Universitätskreisen, und zwar aus der theologischen Fakultät selbst, sich erhebende Reaktion gegen den Ockhamismus zu finden, bis zu Gerson an die Schwelle des 15. Jahrhunderts hinabsteigen, der, obwohl selbst in ihm aufgewachsen, auf Grund seiner angestammten Innerlichkeit das Seichte und Unchristliche der herrschenden Theologie herausfühlte und die in der theologischen Literatur des 15. Jahrhunderts vorherrschende moralisch-aszetische Richtung anbahnte.“

herrschend und diese dazu noch stark eingeengt auf die Erlaubtheit des Kommunionempfanges nach der „Pollutio nocturna"[42]. Die eigentlich theologischen Fragen werden dagegen kaum erörtert. Noch weniger als bei den Theologen des 14. Jahrhunderts, die hier auch eine starke Auswahl treffen und sich durchweg auf die mit der Transsubstantiation gegebenen Fragen beschränken.

So stießen Humanismus und Reformation in ihrer Kritik nicht auf eine Scholastik, die sich durch besondere Radikalität in der Skepsis und in der Aufstellung gewagter und spitzfindiger Thesen auszeichnete, sondern eher auf eine solche, die selber stöhnte „unter der Last der literarischen Tradition, die im Laufe der Jahrhunderte unübersehbare Massen von Autoritäten, Meinungen und Kontroversen aufgetürmt hatte, deren ewiges Wiederkäuen, Gegenüberstellen und Verarbeiten zu neuen (und im Grunde doch alten) Konklusionen ein endloses Geschäft geworden" war[43].

Dieser eklektische Zug der Theologie in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts und der populär-theologische, dabei geistig rückwärtsgewandte, restaurative und kompilatorische Charakter des 15. Jahrhunderts rechtfertigen und fordern unser Zurückgehen auf Ockham, um hier an dem Ausgangspunkt klar zu erfassen, was in der folgenden Zeit wohl wirksam war, aber vielfach durch überkommene Gedanken verdeckt oder umgebogen wurde[44]. Wir sollten endlich aufhören, uns von Biel sagen zu lassen, was Ockham gelehrt hat[45].

[42] „Tractatus de praeparatione ad Missam et pollutione nocturna" ed. Du Pin (Antwerpen 1706) III, 323—334.

„Tractatus de pollutione nocturna" III, 335—345.

„Collecta super incitationes cuiuspiam ad digne suscipiendum Corpus dominicum" III, 310—323.

„Tractatus contra haeresim de Communione laicorum sub utraque specie" I, 3 Sp. 57—467.

„Tractatus nonus de Eucharistia dramaticus super illud: Esurientes implevit bonis" IV, 397—406.

[43] Ritter, Spätscholastik, II, S. 98.

[44] Vgl. Ritter, Spätscholastik, I, S. 122: „Eine zukunftsträchtige Idee kann sehr tief in ältere gedankliche Zusammenhänge verstrickt sein, daß ihre Wirkung auf uns später größer ist als auf die Zeitgenossen oder gar auf ihren Urheber selbst. Mit den subjektivistischen Ansätzen der Lehre Ockhams scheint es so zu stehen. In der Fassung des Marsilius v. Inghen jedenfalls hat diese Lehre nichts revolutionäres mehr an sich." Ebd. S. 151 heißt es in bezug auf das Verhältnis Ockhams zu Marsilius v. Inghen: „ Noch ist der Subjektivismus des sich vom Herkommen emanzipierenden Denkens nicht bis in die innersten Heiligtümer der Kirche vorgedrungen. Wenigstens nicht auf den Lehrstühlen der Universitäten."

[45] Z. B. Karl Feckes, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade, in: Röm. Quartalschrift, 32 (1924) S. 157—165: „Bei Ockham konnte ich nichts finden über die Kraft des natürlichen Menschen und die Beihilfe der Gnade (!?), trotzdem Biel sich auf ihn beruft. Weil aber Biel sonst sehr genau und getreu alle Abweichungen von

Damit betreten wir ein sehr umstrittenes Gebiet. Denn seit einigen Jahren bemühen sich um das Werk Ockhams eine Reihe von Forschern, Ph. Böhner und das Franciscan Institute an der Spitze, die in ihm nicht nur nicht den Zerstörer des mittelalterlichen Lehrgebäudes sehen, sondern ihn im Gegenteil „ganz entschieden noch zur Blüte der Scholastik"[46] rechnen möchten. Zersetzungserscheinungen und Verirrungen in der Philosophie und Theologie des Spätmittelalters sieht auch Böhner gegeben, nur möchte er dafür nicht Ockham und seine Logik, die er für „meisterhaft und tief" hält, verantwortlich machen, sondern spätere Scholastiker, die nach ihm diese Logik in gefährlicher Weise mißbraucht haben[47]. Dabei hat er wie E. A. Moody einseitig die Philosophie oder sogar nur die Logik im Auge. Ockham kann aber durchaus für die Entwicklung der Logik eine große Bedeutung haben und doch der Zerstörer sein, für den man ihn bisher ansah. Ja, darin, daß die Logik bei Ockham und im Spätmittelalter eine so beherrschende Rolle bekam, liegt ja schon eine gefährliche Akzentverlagerung, die zerstörerisch wirken konnte und es getan hat. Mehr als sonst müssen wir, um zu einer gültigen Wertung zu kommen, hier die Forderung Ehrles erfüllen und nicht nur die logische sondern auch die theologische Seite von Ockhams Werk ins Auge fassen[48].

seinem Lehrer anzugeben pflegt und andererseits doch wenigstens eine Stelle im Sentenzenkommentar Ockhams eine Handhabe bietet, so geht man wohl nicht fehl, Ockham und Biel in diesen Fragen zu identifizieren" (S. 160). Auch Paul Vignaux, Luther commentateur des Sentences (Paris 1935), unterscheidet zu wenig zwischen Ockham und Biel. Joh. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I (Freiburg 1942), schließt die Reihe der angeführten Theologen durchweg unter Übergehung Ockhams mit G. Biel, führt aber den Venerabilis Inceptor vielfach in die Betrachtung ein, indem er dem Bielzitat Bemerkungen wie „im Anschluß an Ockham" (S. 156 Anm. 79; S. 144, Anm. 39; S. 211; S. 284, Anm. 192) hinzufügt! Das führt zu Irrtümern. Ockham hat z. B. der Gnade sicher keine aktive Ursächlichkeit für den verdienstlichen Akt zugeschrieben, was G. Biel tut, nach Auer „wohl im Anschluß an Scotus und Ockham" (s. 211f.). Vgl. Bd. II, 16 u. 110f. Ist Biel wirklich ein getreuer Interpret Ockhams und „weicht er nur selten von den Ansichten des Führers der Nominalisten ab" (Feckes, Die Rechtfertigungslehre, S. 5), weshalb sollen wir dann nicht direkt auf diesen zurückgehen? Haben wir aber Grund anzunehmen, daß Biel die vor keiner Konsequenz zurückschreckenden Ansichten Ockhams gemäß seiner versöhnlichen Eigenart und dem eklektisch und moralisch-erbaulichen Zug seiner Zeit harmonisiert, dann ist es erst recht geboten, bei Ockham selbst festzustellen, was Ockhamismus in der Theologie bedeutet.

[46] Ph. Böhner, Ein Gedicht auf die Logik Ockhams, in: Franz. Studien 26 (Werl 1939) 78—85, S. 78. Vgl. E. Iserloh, Um die Echtheit des „Centiloquium". Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke, in: Gregorianum 30 (Rom 1949) 78—103; 309—346, S. 79f.

[47] So Böhner in der Einleitung zur Edition des Centiloquium, in: Franc. Studies, I (St. Bonaventure, N. Y. 1941) Nr. 1, S. 64. Vgl. Iserloh, Echtheit, S. 79 Anm. 6.

[48] Ehrle, P. v. C., S. 109.

Es ist hier nicht der Ort, die Fragen der Biographie Ockhams von neuem zu erörtern. Wir können da auf die noch immer grundlegende Arbeit von Joh. Hofer[49], auf die „Studie über das Leben und die Werke Ockhams", die Ph. Böhner in der Einleitung seiner Ausgabe von „De successivis" gibt[50], und auf den ersten Band von Léon Baudrys Ockhamwerk hinweisen. Danach ist Ockham zwischen 1280 und 1290 geboren, 1306 zum Subdiakon geweiht worden, 1324 auf eine päpstliche Zitation hin nach Avignon gekommen, von hier am 26./27. Mai 1328 mit Michael v. Cesena und Bonagratia di Bergamo entflohen, in Pisa zu Ludwig d. Bayern gestoßen und mit diesem im Februar oder März 1330 nach München gekommen, wo er 1349 starb[51], wahrscheinlich, ohne daß es zu einer förmlichen Aussöhnung mit dem Papst gekommen ist.

Zur Chronologie von Ockhams Werken habe ich das Notwendigste an anderer Stelle gesagt. Dort wurde vor allem festgestellt, nach Valens Heynck „mit Böhner"[52], daß alle nicht kirchenpolitischen Werke aus der Zeit vor 1328, vor dem Aufenthalt in München also, stammen. Danach würden die Quodlibeta nach dem Sentenzenkommentar und vor „De sacramento altaris" abgefaßt sein. Mit diesen drei Schriften haben wir es im Folgenden in der Hauptsache zu tun.

Der Sentenzenkommentar gibt eine Reihe von Fragen auf. Er ist kein einheitliches Gebilde. Nur das 1. Buch ist als Ordinatio überliefert, und zwar, wie man annimmt[53], in zwei Redaktionen. Die Bücher II—IV dagegen liegen nur als Reportationen vor. Sie bringen Verweise auf das I. Buch[54]. Dar-

[49] Biographische Studien über Wilh. v. Ockham, in: Archivum Franciscanum Historicum, 6 (1913) S. 209—233; 439—465; 654—669.

[50] The tractatus de successivis attributed to William Ockham. Edited with a study of the life and workes of Ockham by Philotheus Böhner. Franciscan Institute Publications No. 1 (St. Bonaventure N. Y. 1944) 1—23. Dazu Ph. Böhner, Der Stand der Ockham-Forschung, in: Franz. Studien, 34 (1952) 12—31, S. 12f.

[51] Über das Todesdatum siehe: Rudolf Höhne, Wilhelm Ockham in München, in: Franz. Studien, 32 (1950) 142—155.

[52] Franz. Studien 32 (1950) S. 163. Nach A. Maier, Einige Probleme, S. 163 „kann es als sicher gelten, daß fast alle phil.-theol. Werke Ockhams vor seiner Vorladung nach Avignon entstanden sind, also vor 1324".

[53] So Ph. Böhner in: Traditio, I (1943) 245—275; vgl. Der Stand der Ockham-Forschung, S. 16f.; L. Baudry, G. d'Occam, S. 63f.

[54] Ed. II q. 8 J „sicut patet in reportatione nostra, ubi tractatur de esse cognito, esse ab aeterno et in ordine simpliciter". Diese Stelle fehlt in Ms. Gießen 732 f. 23ra. Ms. Florenz A. 3. 801 f. 142vb steht „sicut patet in reportatione Ockham". So nach Böhner auch Ms. Oxford, Merton Coll. 100.

Ed. II q. 8 N: „sicut patet in reportationibus nostris"; Ms. Florenz A. 3. 801 f. 143rb: „sicut patet diffuse in ordinatione et reportatione Ockham quaere ibi",. Ms. Gießen 732:

aus folgert Ph. Böhner, daß auch eine Reportatio des I. Buches vorgelegen hat[55].

Er nimmt damit als selbstverständlich an, daß die Reportatio der Ordinatio vorausgeht, bzw. die Ordinatio eine nachträgliche Ausarbeitung der Vorlesung ist[56], Verweise in der Reportatio der Bücher II—IV sich also nicht auf eine Ordinatio des I. Buches beziehen können.

An Durandus de S. Porciano und Petrus Aureoli hat aber Anneliese Maier gezeigt, daß es Fälle gegeben hat, wo eine Ordinatio der Vorlesung und damit der Reportatio vorausging, Ordenstheologen z. B. ihren Obern die Ausarbeitung einer Sentenzenerklärung, wenigstens des I. Buches, vorlegten, bevor sie von diesen als baccalaureus sententiarius für ein studium generale z. B. Paris oder Oxford bestimmt wurden[57]. Ähnliches möchte A. Maier von

„sicut patet diffuse in primo di. 9" (f. 24rb; q. 7); Ms. Göttingen 118: „sicut patet diffuse in primo di. 9" (f. 226va).

Ed. IV q. 3H: „De prima difficultate fuit tractatum libro primo distinctione 17, ideo dico breviter intelligendo per gratiam caritatem". Ebenso Gießen f. 165vb; Ms. Göttingen 118 f. 293rb: „Prima utrum deus possit remittere culpam sine infusione gratiae et de hac tractatum est in primo dist. 17. Ideo dico breviter, quod intendo per gratiam caritatem . . .".

Ed. IV q. 5D und Ms. Gießen 732 f. 175rb: „sed deus potest facere, quod non-existens terminet visionem intuitivam sicut alibi dictum est, ergo etc.". Ms. Göttingen 118 f. 298vb: „sed deus potest facere, quod non-existens terminet visionem, ut alibi in primo dictum est". Gemeint ist Prol. I BB.

Ed. Lyon IV q. 14 H: „ad ultimum patet ex primo, quod delectatio est in anima subiective, ubi huius facile responsionem poteris invenire". Ms. Göttingen 118 f. 323rb und Gießen 732 f. 216ra: „ad ultimum patet in ordine ockam quod delectatio est in anima subiective . . .".

Am Ende der Dubitationes additae heißt es in ed. Lyon: „. . . quam fecimus contra Johannem in materia de fruitione, quae cum ibi et alibi frequenter et diffuse ponantur, ideo nunc pertransco". Ms. Gött. 118 f. 321va und Ms. G. 732 f. 212va heißt es: „quam facit ockam contra Johannem . . .".

[55] „Die Reportation des I. Buches ging offenbar der uns erhaltenen Reportatio voraus, wie die Hinweise auf das I. Buch in der Reportatio beweisen", Stand der Ockham-Forschung, S. 16.

[56] Vgl. „Notitia Intuitiva . . ." in: Traditio I (1943) S. 243: „The quotation of the Ordinatio Ockham proves the same, because there is much evidence for the assumption that Ockham transformed the first book into the Ordinatio after the Reportatio on the other books."

[57] A. Maier, Diskussion über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrh. in: Divus Thomas (Freiburg 1947) S. 319 Anm. 2; —, Literarische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den „Cancellarius" nach der Handschrift Ripoll 77 bis in Barcelona, in: Gregorianum 29 (1948) S. 218f.; S. 227f. —, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, Rom 1951, S. 164 Anm. 10; —, Zu einigen Problemen der Ockham-Forschung, in: Archivum Franciscanum Hist., 46 (1953) 161—194, S. 164f.

Ockham bezüglich seiner Ordinatio und seiner Vorlesung in Oxford annehmen.

Dann hätte Böhner nicht recht, wenn er „die Reportatio als das älteste der uns überkommenen Werke Ockhams" anspricht[58], und die Ordinatio des I. Buches wäre, wenigstens in der 1. Redaktion, älter. Terminus ante quem für die Entstehung des Sentenzenkommentars sind die Vorlesungen des Walter v. Chatton aus dem Jahre 1322/23. Denn Johannes v. Reading kennt und diskutiert den Sentenzenkommentar Ockhams und hat selbst den Lombarden vor Walter v. Chatton kommentiert[59].

Für die Bestimmung des Terminus post quem ist die Sentenzenvorlesung des Petrus Aureoli von Bedeutung. Wie wir noch sehen werden, setzt sich Ockham ausführlich mit diesem als „iste doctor" und „quidam doctor modernus" auseinander, und zwar nicht erst nach I. Sent d. 27 q. 3 H, wo er sagt, daß er die Ansicht des Petrus Aureoli über das intentionale Sein erst kurz vor Abschluß der Vorlesung über das I. Buch kennengelernt habe[60].

Er führt z. B. besonders ausführlich die Thesen des Aureoli in I. Sent. d. 17. q. 1 B C D E an, und im Ms. Florenz Bibl. Naz. F 6.800 ist zu „Ad istam quartionem est una opinio, quod ad hoc, quod anima sit deo grata" (I. Sent. d. 17. q. 1 B) am Rande ausdrücklich vermerkt „Opinio Petri Aureoli". Auch die von Böhner als 1. Redaktion hingestellte Fassung Bibl. Naz. A. 3.801 hat in d. 17. schon die Auseinandersetzung mit Petrus Aureoli. Damit entfällt die Ansicht Böhners, die 2. Redaktion der Sent. sei wahrscheinlich veranlaßt durch das Bekanntwerden Ockhams mit Aureolis Sentenzenkommentar[61]. Ockham sagt ja an der angeführten Stelle nicht, daß er die Sentenzen-

[58] Stand der Ockham-Forschung, S. 16; De Succesivis, S. 20.

[59] L. Baudry, G. d'Occam, S. 64 f.; —, Gauthier de Chatton et son commentaire des Sentences, in: Arch. d'hist. doctrinale et litt. du moyen-âge, 18 (1943—45) S. 353.

[60] „Ista opinio quantum ad conclusionem, pro qua rationes priores sunt adductae, videtur mihi falsa. Quia tamen pauca vidi de dictis illius (Gött.: istius) doctoris, si enim omnes vices, quibus respexi dicta sua, (ed. + Gött.: simul) congregarentur, non complerent spatium unius diei naturalis et ideo contra istum opinantem non intendo multa arguere. Possem enim leviter ex ignorantia dictorum suorum magis contra verba quam contra mentem suam arguere. Quia tamen conclusio, sicut sonat, apparet mihi falsa, arguam contra eam, sive argumenta procedant contra mentem opinantis sive non. Possent autem contra istam conclusionem adduci aliqua argumenta, quae feci distinctione 36 (so Ms. Gött. 118 + Florenz F. 6. 800; ed. + Ms. Ottob. 2088: dist. 26) huius libri contra unam opinionem de esse cognito, quam materiam tractavi et fere omnes alias de primo libro, antequam vidi opinionem hic recitatam. Praedicta argumenta quaerat ibidem et applicet hic qui voluerit . . . " (Ms. Ottob. 2088 f. 123 vb—124 ra; Gött. 118 f. 159 va; Florenz F. 6. 800 f.).

[61] „Die von uns angenommene zweite Redaktion wurde sehr wahrscheinlich veranlaßt, als Ockham mit Aureolis Sentenzenkommentar bekannt wurde", Stand der Ockham-Forschung, S. 16 f.

vorlesung seines Ordensbruders erst kennengelernt habe, nachdem er das I. Buch selbst schon zum größten Teil behandelt hatte, sondern er spricht nur von der einzelnen Ansicht[62]. Bei dem Umfang des I. Buches des Sent. des Aureoli konnte Ockham durchaus größere Teile kennen und zitieren, ohne das Werk als Ganzes präsent zu haben.

Die sog. 1. Redaktion Florenz Bibl. Naz. A. 3.801 bricht schon im 1. Artikel von I. Sent. d. 27. q 3 ab, um mit I. Sent. d. 30. q. 1 wieder fortzufahren. Dabei handelt es sich aber nicht um eine zufällige Lücke in der Handschrift. Der Verfasser selbst hat die Behandlung dieser schwierigen Frage zunächst zurückgestellt, um zuvor das I. Buch fertigzustellen. Danach erst hat er die Frage behandelt, und zwar in ausführlicher Auseinandersetzung mit der Meinung des Aureoli.

Beweis dafür ist, daß in der Florentiner Handschrift der 2. Artikel, in dem die Ansicht des Aureoli behandelt wird, nicht nur fehlt, sondern überhaupt nicht vorgesehen ist[63].

Petrus Aureoli hat im Herbst 1316 über das I. Buch der Sentenzen gelesen. Die Ordinatio lag dazu schon fertig vor und ist spätestens Mai 1317, als die

[62] Dieser Ansicht ist auch Baudry (G. d'Occam, S. 62 ff.): „Nous dit-il que lorsqu' il commentait les Sentences il ignorait tout de la doctrine d'Auriol? Non pas. Il nous dit seulement qu'il ignorait sa conception d'un être intentionnel" (S. 64).

[63] I Sent. d. 27 q. 3 lautet nach Ms. Florenz A. 3. 801: „Circa istam quaestionem primo supponendum est unum concessum ab omnibus, scilicet quod verbum est genitum. Ideo primo videndum est, quid est genitum in divinis, secundo de quo gignitur propter secundum argumentum. Circa primum dico, quod . . . emanationem et gignitionem." Hier bricht die Handschrift ab, um mit d. 30 q. 1 fortzufahren.

Ms. Göttingen 118 f. 158 vb + ed. Lyon (I Sent. d. 27 q. 3 B) lautet die Stelle folgendermaßen: „Circa istam quaestionem primo supponendum est unum concessum ab omnibus, scilicet quod verbum est genitum. Ideo primo videndum est, quid est genitum in divinis. Secundo quod illud genitum est verbum. Tertio de quo gignitur propter secundum argumentum. Circa primum dico quod . . .".

Diesen Unterschied zwischen Ms. Florenz A. 3. 801 und den übrigen Mss. in der Anlage von dist. 27 q. 3 übersieht A. Maier. Weil der Abbreviator v. Borgh. 68 den 2. Artikel von dist. 27 q. 3 wie die ed. Lyon und wie die Handschriften der sog. zweiten Redaktion vorsieht, folgert sie, dieser habe den Text vollständig vorliegen gehabt und es sei demnach auch der Text der ersten Redaktion lückenlos gewesen. Wenn der Abbreviator diese Quaestio in seinem Originale mit drei Artikeln vorliegen hatte, dann kann nicht die in Ms. Florenz A. 3. 801 angenommene erste Redaktion sein Originale gewesen sein, weil hier nur zwei Artikel vorgesehen sind und gerade der Art. 2 mit der Auseinandersetzung mit Aureoli fehlt.

Die These A. Maiers, „der Text der 1. Redaktion muß also lückenlos gewesen sein, und das Florentiner Ms. ist einfach eine unvollständige Handschrift" (Einige Probleme, S. 172), stimmt demnach nicht; zum mindesten hat in dem als vollständig angenommenen Werk die Auseinandersetzung mit Aureoli dist. 27 q. 3 a 2, um die es uns geht, gefehlt.

Prachthandschrift für Joh. XXII Ms. Borgh. 329 fertig war, bekannt geworden[64].

Ockham, der nun, wie wir sahen, auch schon für die evtl. 1. Redaktion Aureoli benutzt hat, kann demnach frühestens in den Jahren 1317—1319 die Ordinatio angefertigt haben[65].

Die Vorlesung hat er später gehalten, denn in II. Sent q. 26 wendet er sich bei der Ablehnung der Impetustheorie wahrscheinlich gegen Franciscus de Marchia, der 1319/20 in Paris über die Sentenzen gelesen hat[66]. Demnach hätte Ockham seine Vorlesung 1320/21 oder, wie nach A. Maier auch möglich ist, im selben Schuljahr 1319/20 gehalten, und es wäre die Reportatio in diese Jahre zu legen.

Die Tatsache, daß die Ordinatio von I. Sent. bei der Vorlesung schon vorlag, schließt aber, wie wir von Petrus Aureoli und Durandus v. Porciano wissen[67], eine Reportatio des I. Buches nicht aus. Weshalb sollten die Hörer der Vorlesung sich nicht eine Nachschrift angefertigt haben? Nur hatte diese weniger Aussicht auf Verbreitung, weil eine Ordinatio mit dem höheren Anspruch der Authentik vorlag. Adam Wodeham scheint eine Reportatio des I. Buches von Ockhams Sentenzenvorlesung besessen, ja angefertigt zu haben. In seinem Sentenzenkommentar bemerkt er zu I. d. 17 q 5: „Ad 14 respondet okam, quid iste male intelligit articulum . . ." und fügt am Rande hinzu: „Manu sua in margine reportationis meae"[68]. Ockham hätte dann die Reportatio selbst durchgesehen bzw. mit seinem Schüler durchgesprochen.

In der äußeren Form unterscheidet sich die Ordinatio des I. Buches von der Reportatio des II.—IV. Buches dadurch, daß sie wesentlich ausführlicher ist und die übliche Einteilung in Distinktionen und Quästionen beibehält, während die Bücher II—IV nur in Quästionen eingeteilt sind.

Als Ganzes ist Ockhams Werk kein eigentlicher Sentenzenkommentar mehr. Der Text des Lombarden tritt gar nicht in Erscheinung, höchstens die Stoffeinteilung wird noch von ihm übernommen. Es handelt sich in Wirklichkeit um „ausgewählte Fragen zu den in den Sentenzenbüchern behandelten Stoffen". Die Bevorzugung des I. Buches und der Übergang vom Kommentar oder einer „Lectura textualis super libros Sententiarum" zu „Quaestiones in libros Sententiarum" ist eine in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts sich einbürgernde allgemeine Erscheinung, auf die in der Literatur schon hinlänglich hingewiesen wurde[69]. Diese Angleichung der literarischen Eigenart machte es möglich, daß Teile des Sentenzenkommentars unverändert in den Quodlibeta wiederkehren können[70].

In der einseitigen Beschäftigung mit dem I. Buch, das dem logischen Interesse mehr Stoff bot, sehen nicht nur wir eine Verfallserscheinung der „nominalistischen Periode, zu deren charakteristischen Merkmalen das Überwuchern der bis zu ungesunden Spitzfindigkeiten getriebenen philosophischen Verarbeitung des theologischen Lehrstoffes gehört"[71], sondern schon Johannes Gerson weist im Zusammenhang mit einer Warnung vor leeren und unfruchtbaren Lehren darauf als auf einen abzustellenden Mißbrauch hin[72].

Folgende Handschriften standen zur Verfügung: Für das I. Buch der Sentenzenvorlesung aus der Vaticana Ms. Ottobon. 2088 und die Abbreviation Ms. Borghese 68[73], aus der Nationalbibliothek Florenz Ms. A. 3. 801 und Ms. F. 6. 800 und aus der Universitätsbibliothek Göttingen Ms. theol. 118. Für die Reportationen von Buch II—IV aus der Nationalbibliothek Florenz Ms. A. 3. 801, aus der Universitätsbibliothek Göttingen Ms. theol. 118 und aus der Universitätsbibliothek Gießen Ms. 732. Das Gießener Ms. bringt durchweg den Text der Lyoner Edition. Zahlreiche Ergänzungen und Verbesserungen am Rande führen eine noch größere Übereinstimmung herbei. Die Göttinger Handschrift zeigt größere Abweichungen. Abgesehen davon,

[64] A. MAIER, Notizen, S. 218ff.; —, Codices Burghesiani, S. 337f.

[65] A. MAIER, Zu einigen Problemen, S. 169. Nach Böhner ist die Entstehungszeit der Ordinatio, die aber für ihn jünger ist als die Vorlesung, „sicher vor 1323 und wahrscheinlich um 1318 anzusetzen" (Stand der Ockham-Forschung, S. 16).

[66] A. MAIER, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, S. 158f. —, Zu einigen Problemen, S. 166ff.

[67] Siehe o. Anm. 57; A. MAIER, Zu einigen Problemen, S. 164f.

[68] Vat. lat. 955 f. 161v; vgl. AUGUST PELZER, Codices Vaticani latini II, 1 (1931) S. 402; —, Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot, in: Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, V (Louvain 1924) 449—491, S. 452 Anm. 4.

[69] Vgl. EHRLE, P. v. C., S. 24f.; 77; 92; EHRLE, Die Scholastik, S. 22. A. LANG spricht von der „Quaestionenliteratur, wie sie seit Ockham namentlich üblich geworden ist" (H. v. Oyta, S. 50); vgl. ebd., S. 62 und LANG, Glaubensbegründung, S. 242—244. RITTER, Spätscholastik, I: „Bei Ockham ist der Text des Lombarden verschwunden, die dialektische Erörterung beherrscht ausschließlich das Feld, immerhin ist die Einteilung in Distinktionen noch festgehalten, öfter als später findet sich direkte Berufung auf die Fragestellung des Petrus. Eine umständliche Überprüfung des Syllogismus verlangsamt den Gedankenfortschritt, endlose dubia, opiniones und Urteile schleppen das Problem zu Tode. Dennoch wirkt das Ganze nicht unlebendig (S. 73)."

[70] So ist z. B. Quodl. IV, 6 der Straßburger Edition 1491 identisch mit III Sent. q. 12; siehe u. S. 44 Anm. 1.

[71] EHRLE, P. v. C., S. 25.

[72] „Item monendi videntur magistri nostri specialiter, qui dederunt occasionem, quatenus suos baccalaureos et scholas monerent fugere aut dimittere vanissimas doctrinas inutiles et steriles, nec approbando, nec morose aut curiose reprobando, sicut iam, Deo propitio, sophismata sunt expulsa a theologia; et quod materia secundi, tertii et quarti Sententiarum magis tractarentur, quia vix legitur nisi primus, occupando tempus in praemissis doctrinis, et similiter biblia." Aus: „Epistola secunda de reformatione theologiae ad studentes collegii Navarrici" ed. Du Pin (Antwerpen 1706) I, 123.

[73] D. h. Abbreviation bis dist. 30, von da ab der Originaltext. Vgl. A. MAIER, Codices Burghesiani, S. 88.

daß in Buch II und III einige Quästionen fehlen, z. B. II Sent. q. 5, q. 13, q. 14, q. 15, sind die Variationen aber nicht beträchtlich. Hier und da ist der Text etwas gekürzt. Weiter ist er durchweg anders angeordnet, insofern die Dubia nicht zunächst insgesamt gebracht werden, sondern jedem Dubium unmittelbar die Lösung angefügt wird, so z. B. IV Sent. q. 3 (f. 292 va bis 294 vb), q. 4 (f. 294 vb—298 ra), q. 5 (f. 298 ra—300 rb), q. 6 (f. 300 rb bis 301 va), q. 9 (f. 304 vb—308 vb), q. 10 (f. 308 vb—310 va). Bei q. 11 (f. 310 va—312 va) wird auch nach dem ersten Dubium sofort die Lösung gegeben, dann werden aber alle übrigen Dubia gebracht und darauf die Lösungen. Unter ihnen nochmals die des ersten Dubiums, die auf diese Weise zweimal angeführt wird. Daran können wir ersehen, daß diese von der Edition und anderen Handschriften abweichende Anordnung auf einen Abschreiber zurückgeht, der diese Reihenfolge für sinnvoller hielt, sie aber nicht konsequent durchführte.

Ph. Böhner hat versucht, den Wert der Reportationen als einer maßgeblichen Wiedergabe der Lehre Ockhams zu bestreiten[74]. Davon ist er aber inzwischen stillschweigend abgerückt[75]. Die Reportation unterlag Ockhams eigener Kritik, und er hat sie, wie wir oben wahrscheinlich machen konnten, selbst durchgesehen. Wären hier seine Ansichten verfälscht wiedergegeben, dann hätte er sich dagegen verwahrt, besonders da die Gutachter im Prozeß von Avignon neben der Ordinatio auch die Reportatio als Quelle für ihr belastendes Material benutzt haben. Adam Wodeham, der Schüler Ockhams, beruft sich in seiner eigenen Sentenzenvorlesung von 1332 immer wieder auf die Reportation der Vorlesung seines Lehrers[76].

[74] Franc. Studies I (1941) 2, S. 52f.; vgl. ISERLOH, Echtheit, S. 333ff.

[75] Neuestens (Stand der Ockham-Forschung, S. 15) nimmt BÖHNER zu dem Problem, wie folgt, Stellung: „Nach einer eingehenden vergleichenden Studie von elf Handschriften und der Edition können wir behaupten, daß die Lyoner Ausgabe als Grundstock die gesamte Reportatio Ockham enthält und dazu noch mit Quästionen Ockhams angereichert ist, die zum Teil sicher einer späteren Periode angehören. Am besten stimmt das vierte Buch der Edition mit der handschriftlichen Überlieferung überein. Problematisch sind nur die Dubitationes additae . . . Das zweite und dritte Buch weisen dagegen größere Verschiedenheiten auf, die sich heute auf Grund einer größeren Zahl von Handschriften deutlicher aufweisen lassen, als es uns früher möglich war.“ BÖHNER hält aber auch an der Authentizität dieser nach ihm ursprünglich nicht zur Reportatio gehörenden Quästionen fest und möchte in ihnen Quaestiones disputatae sehen.

[76] IV Sent. q. 1: „ad aliud respondet okam super quartum librum“ (Vat. lat. 1110 f. 96 v).
IV Sent. q. 4: „ad istud respondet okam in quarto libro quaestione sexta“ (Vat. lat. 110 f. 107 r).
Ebd.: „ad istud respondet okam“ (f. 108 r).
IV Sent. q. 5: „Sed contra ista arguitur okam in quarto libro q. sexta“ (f. 111 v).
IV Sent. q. 5: „Probat okam libro quarto sententiarum“ (f. 113 r).

Einer Frage würdig sind dabei die Dubitationes additae, die die Lyoner Ausgabe dem Buch IV anfügt. Sie lassen sich nicht in allen Handschriften nachweisen. Die Ms. Gießen 732 und Göttingen theol. 118 bringen sie im Anschluß an Quästio 13 nach einem längeren Abschnitt, der mit „ad septimum dico, istud non est supra formatum“[77] beginnt und der in der Lyoner Ausgabe fehlt. Daß diese Dubitationes dem IV. Buch nicht ursprünglich angehören, ist schon daran ersichtlich, daß dort, wo in der Lyoner Ausgabe „supra“ steht[78], es im Ms. Göttingen 118 „in quarto“ heißt[79].

Ihre Authentizität braucht nach Böhner deshalb nicht bezweifelt zu werden. Er möchte sie aber mit einigen Quästionen von Buch II und III zu besonderen Quaestiones disputatae zusammenfassen[80].

Die Zahl der benutzten Handschriften scheint mir groß genug, um die Lehre Ockhams zuverlässig feststellen zu können. Denn man pflegt den vorliegenden Frühdrucken von Ockhams Werken wenig Vertrauen entgegenzubringen und die Notwendigkeit kritischer Ausgaben zu betonen. Bis dahin sei, so meint man, über Einzelheiten von Ockhams Lehre keine Klarheit zu gewinnen[81].

Das darf aber auch nicht übertrieben werden. Bei meinem Umgang mit Ockhammanuskripten bin ich zu demselben Ergebnis gekommen wie Michalski[82] in bezug auf I. Sent., daß nämlich die Frühdrucke von Ockhams Werken durchweg zuverlässig sind. Den Quellenwert *einer* Handschrift, nämlich derjenigen, die dem Drucker vorlag und die er meist sorgfältig abdruckte, können wir einem solchen Druck wohl kaum absprechen. Oft bringt dieser eine Lesart, die der in den vorliegenden Manuskripten vorzuziehen ist.

Die *Quodlibeta* sind, wie schon gesagt, auch in die Oxforder Zeit zu verlegen, etwa in die Jahre 1322/23. Adam Wodeham zitiert sie in der 1. Re-

[77] Gött. 118 f. 317 vb; G. 732 f. 205 vb.

[78] dub. additae C.

[79] Gött. 118 f. 318 va; vgl. S. 142 Anm. 31.

[80] S. oben Anm. 75. Die Tatsache, daß es am Ende der Dubitationes in Ms. Göttingen 118 f. 321 va und in Ms. Gießen 732 f. 212 va heißt „quam facit Ockam“, braucht nicht gegen die Herkunft von Ockham zu sprechen. Denn auch an anderen Stellen bringen Verweise den Namen Ockham, ohne daß wir deshalb diese Texte dem Venerabilis Inceptor absprechen. Vgl. oben Anm. 54 die verschiedenen Lesarten von II Sent. q. 8 J + N.

[81] „Wenn man den wenig erfreulichen Zustand der literarischen Überlieferung hinzunimmt, so wird man sich nicht darüber wundern, daß vieles Einzelne in seiner Lehre uns heute noch nicht völlig klar wird“, R. SEEBERG, Dogmengesch. III, V. Auflage (1953), S. 707; vgl. M. GRABMANN, Mittelalterliches Geistesleben I (München 1926) S. 5.

[82] Les courantes critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle, in: Bulletin int. de l'acad. Polon. année 1925 (Cracovie 1927) 192—242, S. 199: „En ce qui concerne le premier livre, les éditions imprimées (p. ex. celle de Lyon 1495) ne diffèrent en rien du texte des manuscrits . . .“

daktion seiner Sentenzenvorlesung von 1332[83]. Ockham war „Baccalaureus formatus". Da nur ein Magister die „Quaestio de quolibet" leiten durfte, hat Ockham entweder die Quodlibeta, bei denen er Respondens war, veröffentlicht, oder sie haben wohl unter seiner Leitung stattgefunden, dann aber nicht an der Universität, sondern im Ordensstudium von Oxford[84].

Mir standen zur Verfügung die Mss. Vat. lat. 956, Vat. lat. 3075 und Chigi B VI 93, die alle noch aus dem 14. Jahrhundert stammen, und das Ms. Göttingen theol. 118 (f. 324—383 v) aus dem 15. Jahrhundert. Den Codex Vat. lat. 3075 kann man näher datieren. Er war ursprünglich eins mit Vat. lat. 3060, wo wir auf fol. 94 ra am Ende des von derselben Hand geschriebenen Traktates „De motu cordis" des hl. Thomas v. Aquin den Vermerk finden: „Explicit tractatus de motu cordis scriptus a Richardo de London anno domini 1333 die sabatti ante festum beati andree apostoli"[85]. Die Anordnung und Zählung der Quästionen ist nicht einheitlich, vor allem differiert die der Mss. stark von der in der Edition Straßburg 1491[86]. Ich zähle nach Vat. lat. 956 und 3075 und gebe in Klammern die Nummer der Quästion des Straßburger Druckes an.

Schwierigere Fragen gibt uns die unter dem Titel „De sacramento altaris" mehrfach gedruckt erschienene Schrift auf. Sie zerfällt deutlich in zwei Traktate, von denen der erste auf den zweiten verweist[87]. In den Handschriften kommen beide Teile nur getrennt vor. Zu dem schon von Baudry[88] und Böhner[89] angeführten Handschriften des ersten Teiles ist noch das Ms. Rom Angelica 1017[90] (Pergament 14. Jh.) f. 64 ra—72 ra zu nennen. Es trägt die

[83] „Tamen contra hoc videtur magnum dubium sicut dicit okam in suo quolibet sexto" (Vat. lat. 1110 f. 107r).

[84] ISERLOH, Echtheit, S. 94f.

[85] Vgl. A. PELZER, Les 51 articles de Guillaume Occam, in: Revue d'hist. Eccles. 18 (1922) 240—270, S. 244.

[86] Vgl. die Aufstellung bei A. PELZER, Codices Vaticani latini II, S. 403.

[87] „Et ista ad praesens de ista sufficiant, quia alias diffusius tractabo de ea" (Basel F II 24 f. 29 vb). Im Druck Straßburg 1491: „Et ista de illa materia ad praesens sufficiant, quia alias diffuse de ea tractabo", woran sich der zweite Traktat anschließt mit: „Incipit accessus ad tractatum de corpore Christi. Prologus. Stupenda super munera largitatis ..." (ed. B 6 vb).

[88] G. d'Occam, S. 283f.: Basel F II 24 (Pergament 14. Jahrh.) f. 21 rb—29 vb. Inc.: „Sicut dicit quaedam glossa de consecratione ..." Expl.: „quia alias diffusius tractabo de ea." Vgl. HOCHSTETTER, S. 3. — Troyes 718 (Perg. 14. Jh.) f. 149b—149d. Inc.: „sicut dicit quaedam glossa ..." Expl.: „quia si sit continua et non per punctum, quia non est per casum igitur sine." Wien, Dominik. 153 f. 183 r.

[89] De successivis, S. 22.

[90] Dieser Codex (Perg. 14. Jh.) ist bei Baudry nicht aufgeführt. In dieser Handschrift ist Ockham neben einem logischen Werk (Inc.: „Logica procedit ab incomplexis ad complexa." Expl.: „Explicit defensorium Hokham" f. 21—36) auch der Traktat „De Successivis" zugeschrieben („Incipit Tractatus ockam de successivis. Quia communis opinio est quod motus" f. 56 va. Expl.: „et contingit successive verificari contradictoria. Explicit tractatus Ockam de succesivis" f. 63 vb). Damit hätten wir fünf vollständige Handschriften von „De Successivis" aus dem 14. Jh., die alle ausdrücklich Ockham als Verfasser angeben, womit der Zweifel an der Echtheit um so haltloser wird (vgl. ISERLOH, Echtheit, S. 84ff.; die dortigen Ausführungen werden von BÖHNER, Stand der Ockham-Forschung, S. 22, Anm. 26 als „unbegründete Bemerkungen" abgetan). In seiner Edition vermerkt Böhner nicht, daß das Incipit von Ottobon. 179 (nicht, wie er S. 27 angibt, Ottobon 176) lautet: „Incipit tractatus de successivis ocham. Quia communis" (f. 98 rb), also auch Ockhams Namen führt.

Überschrift „Quaestio Okam de quantitate" und beginnt: „Sicut dicit quaedam glossa de consecratione dist. II in sacramentorum. Circa conversionem panis in Corpus Christi tres erant opiniones"; das Explicit lautet: „Ergo ex praedicta opinione sequitur hoc impossibile, quod naturaliter simul sunt." Dieses Abbrechen der Handschrift mitten im Satz ist aber zufällig, im Codex sind die zur Vollendung des Traktates notwendigen Blätter freigehalten.

Von dem zweiten Teil kennen wir sieben Handschriften[91]. Im Folgenden sind benutzt und zitiert Ottobon. 179[92] und Borgh. 151[93].

Gedruckt sind beide Teile viermal in Paris (1490 und dreimal ohne Datum), in Straßburg 1491, in Venedig 1502, 1504 und 1516 und in einer modernen Edition von B. Birch (Burlington Iowa 1930)[94]. Mit der Ausgabe von Birch hat sich L. Baudry beschäftigt[95]. Von dem Vorwort sagt er, daß sich darin die Irrtümer und Ungenauigkeiten in einem Ausmaß häufen, das einem Historiker schwerlich zu verzeihen ist[96]. Wenn wir dazu feststellen, daß Birch das Kolophon des Druckes Straßburg 1491[97] der Handschrift zu-

[91] BÖHNER spricht in „De Successivis", S. 22 von acht Mss., in „Stand der Ockham-Forschung", S. 20 auch nur von sieben. BAUDRY führt S. 284 nur sechs Mss. an. Bei ihm fehlt Borghese 151.

[92] Perg. 14 Jh. Er trägt auf der Innenseite des ersten nicht mitgezählten Blattes die Besitzervermerke: „Ave Maria mater dei semper virgo. Fratrum bernardi et ludovici de florentia ordinis eremitarum sancti Augustini emptus sulmonae 1369 in octobri. Hunc emi dum reverterer a Napoli florentiam a Reverendo magistro de Sulmona ordinis nostri."

[93] Zu diesem Codex vgl. A. MAIER, Ein neues Ockham-Manuskript, in: Gregorianum 28 (1947) 101—133; —, Codices Burghesiani, S. 197f.

[94] Mir haben neben der Ausgabe von Birch die Drucke Paris o. J. bei Dionysius Rosse, Straßburg 1491 und Venedig 1502 vorgelegen. Ich zitiere nach Straßburg 1491.

[95] Sur trois manuscrits Occamistes, in: Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen-âge, 10—11 (Paris 1936) S. 129—162.

[96] „Notons encore que, dans la préface, l'auteur a accumulé les erreurs et les inexactitudes dans des proportions difficilement excusables chez un historien" (S. 129).

[97] „Explicit tractatus gloriosus de corpore Christi et in primis de puncti, lineae, superficiei, corporis, quantitatis, qualitatis et substantiae distinctione. Venerabilis Inceptoris magistri Vuilhelmi de Ockam anglici, veritatis indagatoris profundissimi, sacrae theologiae professoris doctissimi de ordine fratrum minorum post lecturam oxoniensem catholice editus. Impressus Argentinae anno domini Mccccxci. Finitus post festum Epiphaniae domini."

schreibt oder wenigstens das Datum der Fertigstellung des Druckes auf die Zeit der Vollendung der Vorlesung bezieht[98], dann werden wir zum Editor das Vertrauen verlieren und an seiner Ausgabe vorbeigehen.

Läßt schon die Tatsache, daß beide Teile von De sacr. alt. handschriftlich nur getrennt überliefert sind, auf zwei ursprünglich selbständige und nur vom Editor im Druck vereinigte Traktate schließen, wie Baudry[99], dem Böhner sich anschließt[100], es tut, so geben Inhalt und Einteilung dazu die Bestätigung. Wenn auch im ersten Traktat (= De sacr. alt. I) das philosophische Element durch die Spezifizierung der Frage des Realunterschiedes von Substanz und Quantität bzw. Qualität und Quantität auf Linie, Punkt, Fläche und Körper noch mehr im Vordergrund steht, so haben sie doch im Grunde denselben Inhalt, ja dieselbe Einteilung. In beiden wird zunächst kurz theologisch die Lehre der Kirche über die Eucharistie dargelegt. Im ersten Traktat geschieht das in dem Einleitungskapitel, in dem zweiten in den Kapiteln 1—10. Hier wird dann zur Erörterung des eigentlichen Themas, nämlich des Unterschiedes von Substanz und Quantität, übergeleitet mit den Worten: „omnia praedicta possent multis auctoritatibus aliis confirmari, de quibus supersedeo ad quaedam philosophica properans, in quae incidi, dum legendo sententias quaestiones de eucharistia pertractavi propter quae perscrutanda et explicanda, ut notificem nescientibus quae et qualia et quomodo et quod sine assertione et tantum recitative dixi (ad exercitandum studiosorum ingenia [propter calumniam aliquorum] praesens) suscepi negotium"[101]. Das Hauptthema wird behandelt bis Kapitel 29 einschließlich. Im ersten Traktat geschieht dasselbe in 3 Quaestionen. Hier wird anschließend betont, daß die erläuterte Ansicht nicht der Lehre der Kirche vom Altarsakrament widerspricht, wenn das auch einige Moderne behaupten[102]. Deren Einwürfe — es handelt sich um sechs eines bestimmten Doktors[103] und

[98] Vgl. S. XIX. [99] Sur trois mss., S. 139ff.

[100] De successivis, S. 21f.; Stand der Ockham-Forschung, S. 20.

[101] Borgh. 151 f. 133vb; in: Ottob. 179 f. 109ra fehlt (); [] nur in ed. Straßburg.

[102] „Nec ista opinio in aliquo derogat sacramento altaris sed multas difficultates circa sacramentum altaris devitat sicut in respondenda ad obiecta patebit. Et ideo quamvis aliqui moderni forte stimulante invidia istam opinionem tamquam erroneam non argumentis sed murmurationibus (detractationibus) lacera(re)nt, antiqui tamen doctores, quamvis eam non intelligant, tamen eam haereticam vel erroneam circa fidem vel bonos mores eam non indicabant. Quorum rationes recitare intendo et solvere" (Basel F II 24 f. 27va; Angelica 1017 f. 71vb—72ra; ed. B 4ra).

[103] „Unde quidam doctor" (ebd.); „Ad primum argumentum illius doctoris dico" (F II 24 f. 27vb; ed. B 5va); „Ad ultimum illius doctoris dico" (F II 24 f. 29ra; ed. B 5va). Wie A. Maier (Einige Probleme, S. 17ff.) gezeigt hat, handelt es sich um Richard v. Mediavilla, der in IV Sent. d. 12 a 1 q. 1 Kritik übt an der These des Peter Johannes Olivi, daß Substanz und Quantität nicht real verschieden sind.

um weitere andere — werden im Folgenden bis zum Ende des Traktates widerlegt. Im zweiten Traktat werden in Kapitel 30 elf Einwände angeführt, die dann in den restlichen Kapiteln 31—40 ihre Erledigung finden.

Der Gedankengang und Aufbau der beiden Traktate ist also völlig der gleiche. Es muß sich demnach um zwei selbständige Schriften handeln. Das wird auch bewiesen durch die Tatsache, daß Ockham in Kapitel 16 mit den Worten „replico tamen protestationem praemissam in principio istius opusculi"[104] auf die feierliche Protestatio Fidei zu Beginn des zweiten Traktates verweist.

Diese Beobachtungen finden ihre Bestätigung durch Zitate in der schon angeführten Sentenzenvorlesung des Adam Wodeham, wo in einer ausführlichen Erörterung des Verhältnisses von Substanz und Qualität von zwei Traktaten „De quantitate" die Rede ist[105]. Nach dem Zusammenhang könnten wir annehmen, daß damit die beiden Teile von De sacr. alt. gemeint sind, deren Inhalt ja mit diesem Titel getroffen ist. Der erste Teil ist in dem Ms. Angelica 1017 ja auch mit „Quaestio okam de quantitate" überschrieben. Es fragt sich nur, ob der zweite Traktat „De quantitate" mit dem zweiten Teil von De sacr. alt. identisch ist. Dagegen spricht, daß Adam in derselben Quästion vorher bei der Erörterung desselben Problems einen Traktat „De sacramento" erwähnt[106]. Danach müssen wir entweder annehmen, daß Adam W. einen Traktat einmal mit „De sacramento (eucharistiae oder altaris)" und ein anderes Mal mit „De quantitate" bezeichnet, was nicht ausgeschlossen ist, weil der Name für diesen Traktat anscheinend nicht festlag, oder daß ihm neben einem Traktat „De sacramento" noch zwei „De quantitate" vorgelegen haben, von denen wir bisher nur einen kennen[107]. Wir sehen

[104] Borgh. 151 f. 135ra; Ottob. 179 f. 110ra.

[105] Die Stelle lautet: „Sed istis non obstantibus teneo idem quam prius, quod scilicet quantitas non est res distincta a partibus substantiae et qualitatis, quia nihil potest esse quantum sine quantitate, sed sine omni tali accidente circumscripto, quod poneretur quantitas substantiae inhaerens, potest substantia corporea esse quanta, quia sine omni tali potest habere partem extra partem et extendi et esse longa, lata ac profunda et esse circumscriptive in loco sicut probat sufficienter (probat) okham libro quarto sententiarum et utroque tractatu de quantitate" (Vat. lat. 1110 f. 113r; vgl. A. Pelzer, Codices Vaticani Latini II, S. 727—729).

[106] „Ad istud dubium respondet okam in tractatu de sacramento, ubi dicit, quod quantitas continua permanens non est nisi partes distantes situaliter sive illae partes sint substantiae sive sint partes qualitatis" (Vat. lat. 1110 f. 112r). In der Abbreviatio des Heinrich v. Oyta lautet die Stelle: „Item okam illius tertii dubii in solutione et in tractatu de sacramento eucharistiae cap. 14 dicit plane, quod quantitas continua permanens non est nisi partes extensae sive partes situaliter distantes sive istae partes sint substantiae sive partes qualitatis" (ed. Paris 1512 f. 142vb).

[107] Das von Baudry (G. d'Occam, S. 285) unter Ockhams Werken angeführte Ms. München 276 f. 104 mit dem Incipit: „De quantitate sequitur nunc disserere" konnte

daraus, daß die Frage des Titels durchaus nicht so einfach ist, wie Birch meint, und er mit seiner Edition schwerlich schon das letzte Wort gesprochen hat[108].

Die Manuskripte liefern uns keinen einheitlichen Titel. Ottob. 179 beginnt: „Incipit tractatus de corpore Christi ocham“[109] und schließt: „Explicit tractatus de corpore Christi“[110]. Die Handschrift Borgh. 151 dagegen beginnt: „Incipit tractatus de transsubstantiatione panis in corpus Christi“[111], hat aber über jeder Seite die Überschrift: „De sacramento altaris“. Merton coll. 137 bringt beide Namen. Hier heißt es: „Gulielmi ochami liber de corpore Christi sive sacramento altaris“[112].

Von den Handschriften des 1. Traktates ist Basel F II 24 anonym und ohne Titel. Die Überschrift „Primum quodlibet occam“[113] und das Inhaltsverzeichnis mit der Angabe „Item quodlibeta eiusdem ockam“ sind von anderer Hand[114]. Sie beziehen sich auf die f. 33 r beginnenden 36 Quästionen von Quodlibet I und II. Die Handschrift Angelica 1017 trägt, wie schon vermerkt, den Titel: „Quaestio okam de quantitate“[115] und bricht mitten im Satz ab.

Erst die Drucke vereinigen beide Traktate unter dem Titel: „Tractatus venerabilis Inceptoris Guilhelmi ocham de sacramento altaris.“ Das Incipit lautet: „Tractatus quidam gloriosus de sacramento altaris . . .“, während zum zweiten übergeleitet wird mit den Worten: „Incipit accessus ad tractatum de corpore Christi.“ Im Kolophon wird wieder das Ganze bezeichnet mit den Worten: „Explicit tractatus gloriosus de corpore Christi . . .“

Pierre d'Ailly zitiert den zweiten Traktat unter dem Namen: „De sacramento altaris“[116] und Heinrich v. Oyta in der Abbreviatio des Adam v. Wode-

ich nicht einsehen und nicht feststellen, ob Baudry mit seiner Vermutung recht hat, daß in ihm einer der von Adam Wodeham zitierten Traktate „de quantitate“ vorliegt. Wie Böhner (Stand der Ockham-Forschung, S. 21) mitteilt, ist diese in der Münchner Handschrift vorliegende Quaestio de quantitate „nur ein kleines Fragment der Summa logicae. Adam Wodehams Hinweis ‚Ockham in utroque tractatu de quantitate' kann“, so fährt Böhner fort, „sich nur auf die beiden oben erwähnten Traktate über die Quantität beziehen“.

[108] „but the problem of the title is now settled by this text“ (S. XIX). Vgl. Baudry, Sur trois mss., S. 139.

[109] f. 107fb. So heißt es auch in dem Inhaltsverzeichnis auf der Rückseite des ersten noch nicht gezählten Blattes: „Tractatus de corpore Christi eiusdem hoccam.“

[110] f. 119ra. [111] f. 131va; vgl. A. Maier, Codices Burghesiani, S. 198.

[112] Vgl. Baudry, Sur trois mss., S. 139. [113] f. 21rb.

[114] f. 1vb. [115] f. 64ra.

[116] Zum Beispiel IV Sent. q. 6a 1C: „Unde in tractatu suo de sacramento altaris capitulo 5 (in ed. Straßburg 1491 und Borgh. 151 Kapitel 4. D'Ailly zählt also wie Ms. lat. 15888 Bibl. Nat. den Prolog als 1. Kapitel. Vgl. Baudry, Sur trois mss., S. 130) ponit, quod substantia panis transsubstantiatur in corpus Chr. . . .“ (ed. Nikolaus Wolff, 1500, f. B VIra).

(Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite)

ham: „De sacramento eucharistiae“[117]. Wie wir sehen, bringen weder die Handschriften noch die Drucke einen einheitlichen Namen. Ich lasse es deshalb bei dem gebräuchlichen Titel „De sacramento altaris“ und zitiere den ersten Traktat mit De sacr. alt. I, den zweiten einfach mit De sacr. alt. Was die Datierung angeht, so hat man für den zweiten und späteren Traktat bisher den 18. Juli 1323, den Tag der Kanonisation des Thomas v. Aquin, als terminus post quem angenommen. Denn in Kapitel 5 braucht Ockham die Bezeichnung „sanctus Thomas“[118], während er sonst von „frater Thomas“ spricht[119].

Neuerdings möchte Anneliese Maier den Traktat noch vor die Sentenzen-Reportatio ansetzen und in ihm die Schrift sehen, auf die Franz von Marchia in Sent. IV dist. 13 bei seiner Auseinandersetzung mit der opinio, daß die Quantität kein absolutes Akzidens sei, sich bezieht[120]. Die Tatsache, daß Thomas als sanctus oder beatus zitiert werde, erlaube nur Rückschlüsse auf das Alter der betreffenden Handschriften, aber nicht auf die Entstehungszeit des Werkes. Sie übersieht aber, daß Ockham zu Beginn seiner ausführlichen Behandlung des Verhältnisses von Substanz und Quantität ausdrücklich betont, er wolle nun eingehend eine philosophische Frage behandeln, auf die er während seiner Sentenzenvorlesung bei der Behandlung der Eucharistie gestoßen sei[121]. Dieser Traktat ist also jünger als die Reportatio und fügt sich, was den Ton angeht, gut in die Zeit zwischen dem 18. Juli 1323 und der Vorladung Ockhams nach Avignon ein. Denn der Verfasser hat sich gegen Angriffe zu wehren, die das Maß wissenschaftlicher Auseinandersetzungen übersteigen, er ist aber offenbar noch nicht an die Kurie zitiert, denn dann würde er wohl kaum wiederholt betonen, daß der Papst allein in Glaubenssachen verbindlich entscheiden könne[122].

IV Sent. q. 5a 2GG: „Et ista omnia quae dicta sunt, diffuse declarat Ockam in multis locis et specialiter in tractatu, quem composuit de sacramento altaris a. XIIc etc.“ (vgl. cap. 35) ed. B 1va. [117] S. oben Anm. 106.

[118] Ottob. 179 f. 108rb: „quidam enim ponunt sicut sanctus Thomas libro IV dis. XI q. 1“; Borgh. 151 f. 132vb: „quidam enim ponunt sicut beatus Thomas . . .“

[119] Fr. Federhofer, Ein Beitrag zur Bibliographie und Biographie des Wilhelm v. Ockham, in: Phil. Jahrbuch 38 (1925) 26—48, S. 31.

[120] Einige Probleme, S. 174—177. [121] S. o. Anm. 101.

[122] Cap. 36: „. . . non esset standum eorum iudicio, cum ad solam romanam ecclesiam pertinet quaestiones fidei terminare“ (Borgh. 151 f. 144rb; Ottob. 179 f. 116va).

„. . . Patet igitur quod cum controversia est inter theologos de aliquo articulo, an sit consonus an dissonus fidei christianae, ad summum pontificem est recurrendum“ (Borgh. f. 144vb; Ottob. f. 116vb).

„. . . videtur igitur ad romanum pontificem recurrendum, quando quaestio ventilatur de aliquo, quod non est expressum in scripturis sacris canonicis nec est per

Wenn die Kritik des Franz von Marchia sich nicht gegen Peter Johannes Olivi richtet, wie A. Maier „mit Bestimmtheit" sagen zu können meint[123], und auch der Sentenzenkommentar (IV q. 4) wegen der Verschiedenartigkeit der Beweisführung nicht in Betracht kommt, dann kann man allenfalls den ersten Traktat De sacramento altaris als die vor 1319/20 anzusetzende Schrift ansehen. Von Inhalt und Form dieses Traktates her dürfte nichts dagegen sprechen.

Zur Methode der Darstellung ist zu sagen, daß ich mich ganz eng an die Texte Ockhams halten werde, selbst auf die Gefahr hin, daß die Materialnähe den Leser ermüdet und langweilt. Denn erstens sind die Texte nur schwer zugänglich, und zweitens ist heute die Wertung Ockhams als Gesamtpersönlichkeit und die Deutung seiner einzelnen Lehren so umstritten, daß von hier aus in besonderer Weise ein Zurückgehen auf die Quellen gefordert scheint. Der Leser soll in der Lage sein, sich jeweils selbst auf Grund des gebotenen Materials ein Urteil zu bilden. Weiter scheint es mir nicht nur darauf anzukommen, was Ockham sagt, sondern auch wie er es sagt, in welchem Zusammenhang es erscheint und welches Gewicht es bei ihm bekommt. Um davon einen Eindruck zu vermitteln, hielt ich es für notwendig, der Darstellung Ockhams im einzelnen zu folgen[124].

Aus der Theologie des Venerabilis Inceptor treffe ich eine Auswahl und behandle nur die Christologie, die Gnadenlehre, die allgemeine Sakramentenlehre und die Lehre von der Eucharistie. Die innere Verknüpfung dieser Fragen und ihre Bedeutung für die Charakterisierung Ockhams wie für die Frage nach den Ursachen der Reformation wird im Folgenden unmittelbar deutlich werden.

ecclesiam romanam determinatum, quod etiam vidimus fieri modernis temporibus' (ebd.).

„... hoc tamen fateor, quod si possit ostendi, quod sit de mente cuiuscumque doctoris ab apostolica sede recepti, quod quantitas est alia res distincta a substantia et quantitate, paratus sum hoc defendere et tenere, quamvis nolim propter dictum cuiuslibet de plebe meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid affirmare, nisi romana ecclesia doceat hoc esse tenendum, quia maior est ecclesiae romanae auctoritas quam tota ingenii humani capacitas" (Borgh. f. 145rb; Ottob. f. 117rb).

[123] Einige Probleme, S. 20, Anm. 3.

[124] Den Weg der systematischen Darstellung geht Gabriel N. Buescher in der Dissertation: The Eucharistic Teaching of William Ockham (Washington 1950), mir scheint, nicht zu ihrem Vorteil.

DIE LEHRE VON CHRISTUS

Ockham behandelt die Christologie wie Petrus Lombardus im 3. Buch seines Sentenzenkommentars oder besser seiner Quästionen zum Liber Sententiarum. Schon bei einem oberflächlichen Vergleich mit dem Werk des Lombarden fällt uns auf, wie wenig von den dort erörterten Wahrheiten er diskutiert, wie die geschichtlichen Ereignisse des Lebens Jesu und ihre heilsgeschichtliche Bedeutung völlig unter den Tisch fallen. Ockham geht es bei der Behandlung dieses Herzstückes der Offenbarung lediglich um die Klarstellung einiger metaphysischer oder gar nur logischer Fragen. Man kann dagegen nicht einwenden, daß es sich beim 3. Buch um eine Reportatio handelt, die vielleicht nur einen zufälligen Ausschnitt der Vorlesung bringt und die keinen Rückschluß auf die theologische Haltung des Verfassers gestattet, denn die Quodlibeta bieten dasselbe Bild.

Ockham geht in III Sent. q. 1 aus von der Frage, ob nur der Sohn die hypostatische Union (unitas suppositi) mit der menschlichen Natur eingegangen ist: „Utrum solus filius univit sibi naturam humanam in unitatem suppositi", er handelt aber zunächst ausführlich darüber, ob nur die menschliche Natur die Verbindung mit der göttlichen Person eingegangen ist und ob ihr, die nicht selbst Person ist, nicht eine Vollkommenheit fehlt. Erst im zweiten Teil kommt er auf den eigentlichen Fragepunkt zu sprechen.

Wenn die Person ratione essentiae subsistiert, ist nicht dann diese in erster Linie der Terminus der Union mit der menschlichen Natur, und sind damit nicht auch der Vater und der Geist diese Union eingegangen? Er gibt die Antwort, daß wohl die ganze Person des Sohnes die Union eingeht, aber die ratio terminandi die proprietas constitutiva filii ist und so die Union mit nur einer Person möglich ist[1], um dann weiter zu fragen, ob denn die drei Personen die numerisch selbe Natur hätten annehmen können. Hierauf gibt er hier wie in den Quodlibeta, wo er der Frage eine besondere Quästion widmet[2], entgegen der üblichen Meinung eine bejahende Antwort[3] mit der Be-

[1] „Illud quod naturat istam (Gött. f. 258rb: determinat illam; G. 732 f. 98va: terminat) unionem est tota persona filii, sed ratio terminandi est ipsa proprietas constitutiva filii et per hoc potest salvari unio ad unam personam" (q. 1 O). [2] IV q. 8 (12).

[3] „Ideo videtur mihi, quod eadem natura potest uniri tribus personis, ita quod a qualibet totaliter dependet eo modo, quo nunc dependet ad suppositum divinum nec

gründung, daß eine Wirkung auch von verschiedenen Wirkursachen abhängen könne, wie ein Stein von verschiedenen Personen getragen werden könne[4]. In dem angenommenen Fall könne man auch von drei Menschen sprechen, soweit das Wort homo konkret gebraucht werde, d. h. es supponiere[5] für das Suppositum und nicht für die Natur, und es würden dann auch drei Unionen vorliegen, „quia unio multiplicatur per multiplicationem terminorum"[6]. Das führt zu der Frage, ob nicht dann auch bei der Menschwerdung des Sohnes allein schon drei Unionen vorliegen, weil ja die menschliche Wesenheit dreigeteilt sei, nämlich in materia prima, forma sensitiva und forma intellectiva, wobei jeder Teil unmittelbar mit dem göttlichen Wort verbunden, also terminus unionis sei. Denn auch der entseelte Leib bliebe ja mit dem Wort verbunden[7].

Hierzu sagt Ockham, daß es sich um drei Unionen handelt, was das Fundament oder den terminus materialis, aber nur um eine, was den terminus formalis oder die ratio terminandi angeht. Die Schwierigkeiten, die sich hieraus ergeben, sieht bzw. behandelt er nicht weiter. Er betont auch nicht, daß die göttliche Person die Union primär mit der menschlichen Natur und nicht mit ihren Wesensteilen eingeht; doch das hängt wohl damit zusammen, daß für ihn die Einheit von Materie und Form, damit der Wesensteile des Menschen, mehr oder weniger eine Aggregateinheit ist[8].

Das Getragensein der menschlichen Natur durch die göttliche Person darf aber nach Ockham nicht so verstanden werden, als wenn jene mit dieser eine Person geworden wäre, sondern es soll sagen, daß sie nicht selbst subsistiert, sondern aufgenommen ist vom göttlichen Wort wie das Akzidens von der Substanz[9].

hoc includit aliquam contraditionem" (q. 1 P; Gött. f. 258 vb); G. f. 99 rb: „ ita quod a qualibet habeat totaliter dependentiam eodem modo, quo nunc de facto dependet ad suppositum unum."

„ad istam quaestionem dico quod sic, quia nulla (Ms. ulla) contradictio apparet, quod eadem natura numero uniatur tribus personis" (Vat. lat. 3075 f. 34 rb).

[4] „idem corpus numero potest sustentari a pluribus corporibus, sicut duo homines possunt portare unum lapidem, ergo tres personae possunt sustentare eandem naturam" (Vat. lat. 3075 f. 34 rb).

[5] „quia omnia ista concreta supponunt pro supposito non pro natura et ideo sicut ergo sunt tria supposita, ita sunt tres homines" (Vat. lat. 3075 f. 34 va).

[6] Vat. lat. 3075 f. 34 va.

[7] „unam fundatam in materia, aliam in forma sensitiva, tertiam in anima intellectiva, sed licet istae tres uniones distinguerentur realiter propter distinctionem fundamentorum, tamen habent unum et eundem terminum formalem sive unam rationem terminandi puta personam filii dei" (Q Respondetur; Gött. f. 258 vb; G. f. 99 rb).

[8] Vgl. Giacon II, S. 506.

[9] „Quinto dico, quod naturam humanam assumi in unitate personae divinae potest intelligi dupliciter, uno modo quod natura humana fiat una persona cum persona Christi

Geht dann aber der Menschheit Christi mit der eigenen Personalität nicht eine Vollkommenheit ab? Darauf antwortet Ockham, daß die eigene Personalität nur eine Negation sei, nämlich die negatio dependentiae et sustentificationis[10]. Die menschliche Natur Christi strebe nicht fortwährend zur Personwerdung, denn sie sei zwar nicht selbst Person, aber doch personhaft, weil von der göttlichen Person getragen[11].

Lange und immer wieder erörtert Ockham den Unterschied von homo und humanitas. Diese Frage wird für Ockham, der keinen Unterschied zwischen Dasein und Wesen gelten läßt, in der Christologie naturgemäß besonders bedeutsam, wie sie auch seiner Vorliebe für logische Spielereien besonders entgegenkommt. Er widmet ihr in den Quodlibeta zwei eigene Quästionen[12]. Hier kommt er wie im Sentenzenkommentar zu dem Ergebnis, daß, philosophisch gesehen, homo und humanitas Synonyma sind, weil sie beide für dieselbe Sache supponieren und man nicht etwa sagen kann „Socrates habet humanitatem" oder „humanitas est in homine", vielmehr „Socrates est humanitas"; auch nicht „humanitas subsistit in supposito proprio", „humanitas dependet a supposito proprio", sondern „humanitas est suppositum". Das gilt allerdings nur solange, wie humanitas nicht mit einem anderen Suppositum verbunden ist, denn das Wort Suppositum beinhaltet mit (connotat) das Nicht-im-anderen-sein. Somit sind in der Theologie homo und humanitas nicht Synonyma, denn in der hypostatischen Union ist die humanitas einem anderen als ihrem Suppositum verbunden, und homo und humanitas supponieren nicht für dieselbe Sache. Denn homo supponiert für „filius Dei", aber nicht humanitas[13]. Die Identität von humanitas und

et fiat persona Christi et sic iste intellectus falsus est: quia sibi plus repugnat, quod fiat persona Christi, quam quod fiat asinus. Alio modo potest intelligi, quod natura humana sustentificatur a persona divina et sic iste intellectus verus est, quia natura illa non subsistit in proprio supposito, sed sustentificatur a verbo modo, quo accidens sustentificatur a suo subiecto" (III Sent. q. 1 G; Gött. f. 257 vb; G. f. 97 vb).

[10] „Quia personalitas propria non est nisi quaedam negatio" (III Sent. q. 1 BB; Gött. f. 260 va; G. f. 102 ra).

[11] „natura assumpta non est aliqua persona, quia nec divina nec humana, tamen dicitur personata a persona divina, quia sustentificatur ab ea, non tamen est persona divina, immo haec est ita impossibilis, sicut haec: homo est asinus" (III Sent. q. 1 BB; Gött. f. 260 va; G. f. 102 ra).

[12] Quodl. V q. 10: „Utrum humanias et homo sint nomina synonima (secundum veritatem fidei)"; ( ) steht nicht im Ms.; q. 11: „Utrum homo et humanitas sint nomina synonima secundum intentionem philosophi."

[13] „Circa primum dico quod opinio philosophi fuit, quod sint nomina synonima, quia ipse imaginabatur, quod nulla res imaginabilis importatur per hoc nomen homo, quin omnino eodem modo importetur per hoc nomen humanitas (Quodl. V q. 11; Vat. lat. 3075 f. 51 rb).

(Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite)

homo ist also keine notwendige, sondern nur eine praktische im kreatürlichen Bereich[14]. Wir haben hier ein Beispiel, wie Ockham eine philosophische Lehre für die Theologie als nicht gültig bezeichnet, ohne seine philosophische Position einer Korrektur zu unterziehen.

Während diese Fragen noch in unmittelbarer Beziehung zu der behandelten Glaubenswahrheit stehen, scheint Ockham in III Sent. q. 6: „Utrum anima Christi habuit summam gratiam possibilem haberi in via", über der langen Erörterung der Vorfrage, ob und wie die Wesensformen vermehrt werden können, die Christologie aus den Augen zu verlieren. Erst in der nächsten Quästion: „Utrum sit ponere statum in formis" kommt er kurz auf sie zurück, indem er zwischen extensiver und intensiver Mehrung unterscheidet. Auf die erste Weise lassen sich substantiale wie akzidentale Formen ins Endlose vermehren[15]. Auch eine intensive Vermehrung, d. h. „eine Vermehrung der Form im selben Teil der Materie z. B. der Liebe in der Seele oder des Weißseins an derselben Stelle der Oberfläche", ist für Ockham grundsätzlich möglich, es sei denn, es stehe dem auf seiten des Subjekts ein Hindernis entgegen. In diesem Fall kann man sagen, daß die Christus zugeteilte Gnade die vollkommenste und höchste ist de potentia dei ordinata, aber nicht de potentia dei absoluta[16]. Doch wem diese Antwort mit der Ehrfurcht vor Christus nicht vereinbar ist, der kann sagen, daß vom jeweiligen Subjekt her das Maß der Empfänglichkeit begrenzt ist. So kann für ein Subjekt ein Gnadenmaß das de potentia absoluta höchste sein, ohne es für ein anderes auch sein zu müssen. In diesem Sinne kann man die Christus verliehene

„dico quod loquendo de homine non assumpto, homo et humanitas non distinguntur" (III Sent. q. 1 BB).

„dico quod secundum veritatem theologiae homo et humanitas non sunt nomina synonima ... cuius ratio est, quia ista nomina distinctas res significant et pro distinctis rebus supponunt ... Nam hoc nomen homo vere supponit pro filio dei et filium dei significat, hoc nomen humanitas non supponit pro filio dei nec potest supponere" (Quodl. V q. 10; Vat. lat. 3075 f. 41ra).

[14] „Dico tamen quod licet haec sit vera in creaturis: humanitas est homo, tamen non est necessaria sed contingens, quia humanitas quae nunc sustentificatur in persona propria, potest sustentificari a persona divina et tunc haec proposito: humanitas est homo, humanitas est persona, habet praedicatum quod supponit pro persona divina et tunc haec est falsa: humanitas est homo, sicut haec: humanitas est persona divina, et ideo licet nunc de facto sit propositio vera, quando sustentificatur in persona creata, tamen potest esse falsa et ideo est contingens" (III Sent. q. 1 S; G. f. 100va; Gött. f. 259va).

[15] „Primo modo potest tam forma substantialis quam accidentalis augmentari in infinitum sicut patet de aqua et igne et aliis elementis" (III Sent. q. 7 B; Gött. f. 270r ab; G. f. 124va).

[16] „Sed secundum istam viam potest dici, quod Christus habuit perfectissimam et summam gratiam de potentia dei ordinata non absoluta" (ebd.).

Gnadenfülle auch als die de potentia absoluta höchstmögliche bezeichnen[17].

In q. 9 „utrum haec sit concedenda: deus factus est homo" wird deutlich, wie die logische Betrachtungsweise, die schon bei Thomas, wie in der abendländischen Theologie überhaupt, stark im Vordergrund gestanden hatte[18], bei Ockham zur ausschließlichen wird. Die Aussage „deus est homo" ist für ihn nicht eine „praedicatio per se", sondern „per accidens", weil sie nicht notwendig ist, denn vor der Menschwerdung war sie falsch. Dagegen ist die Aussage „deus potest esse homo" eine „praedicatio necessaria et per consequens per se" (III q. 9 B). Nimmt man aber akzidental für alles, was nicht „de essentia rei" ist, nicht zum Wesen einer Sache gehört, dann haben wir es hier mit einer „praedicatio accidentalis" zu tun. Schließlich sucht Ockham die logische Wahrheit des Satzes „deus est homo" sicherzustellen, indem er den Unterschied von praedicatio univoca, aequivoca und denominativa heranzieht. Dabei kann man die letzte noch large, stricte und strictissime fassen. Eine praedicatio large denominativa liegt vor, wenn das Prädikat etwas bezeichnet, was vom Subjekt total verschieden ist und ihm nicht anhängt, aber von ihm effektiv das Sein hat, z. B. „deus est creativus". Stricte denominativa ist eine Aussage, wenn das Ausgesagte ein Material- oder Formteil der Substanz ist, der konkret für das Ganze steht. So wird der Mensch denominative ein Sterblicher genannt. Strictissime denominative ist ein Prädikat, wenn es etwas vom Subjekt Verschiedenes, aber ihm Inhärierendes aussagt[19]. Die Aus-

[17] „Alio modo quod habet summum in tali subiecto, quia subiectum determinat sibi certum gradum ultra quem nihil potest recipere, sic potest habere summum ita, quod deus de potentia sua absoluta non posset in tali subiecto facere gradum ulteriorem, licet posset in alio subiecto, et sic potest concedi, quod anima Christi habuit tantam gratiam, quantam deus potuit ei conferre de potentia sua absoluta, quia tantam sibi contulit, quantam recipere potuit et sic habuit summam possibilem de potentia dei absoluta et tamen cum hoc stat, quod si esset aliquod subiectum capax maioris gratiae, quod deus posset sibi maiorem conferre, et credo quod non est aliquod subiectum sic informatum per quodcumque accidens augmentabile, quin deus posset illud accidens adhuc augere" (III Sent. q. 7 D; Gött. f. 270rb; G. f. 124vb); vgl. K. Werner, Die Scholastik des spät. M. A. II, S. 368f.

[18] Ignaz Backes, Die Christologie des hl. Tomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter. Förderungen z. christl. Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. XVII (Paderborn 1931) S. 290; Ernst Borchert, Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De communicatione idiomatum des Nikolaus Oresme. Beitr. Gesch. PhThMA, XXXV, 4/5 (Münster 1940) S. 38f.

[19] „... Tertio modo accipitur strictissime, quando praedicatum importat aliquid realiter distinctum a subiecto et inhaerens subiecto. Exemplum homo est albus" (III q. 9 D; G. f. 103ra; Gött. f. 274v ab in anderer Formulierung). „licet enim homo connotet suppositum divinum tamen principaliter significat naturam illam assumptam realiter distinctam (quae nullo modo est deus), nec est aequivoca, quia sicut vox est

sage „homo est deus" ist demnach nur denominativ, im weitesten Sinne verstanden, wahr.

Die hypostatische Union möchte Ockham am liebsten vergleichen mit der Einheit von Substanz und Akzidens, wenn diese nicht eine Informierung der Substanz durch das Akzidens einschlösse[20]. Aber hier könnte man fragen: Was bleibt denn von der Union zwischen Substanz und Akzidens noch über als nur ein bloßes Neben- oder Beieinander, wenn die Informierung wegfällt? Faktisch vermag Ockham die Einheit der beiden Naturen auch nicht genügend sicherzustellen, es bleibt bei ihm eine Dualität[21] zwischen der göttlichen Natur, die identisch gedacht wird mit ihrem Träger, der göttlichen Person, und der menschlichen Natur. Entsprechend wird im Centiloquium auch von der Verbindung menschlicher und göttlicher Natur als einem „aggregatum" gesprochen[22].

Wenn Ockham zur Verdeutlichung der Verbindung von menschlicher und göttlicher Natur die von Materie und Form heranzieht, dann paßt nach seiner Ansicht dieses Beispiel, insofern beide in ihren Wesenheiten getrennt bleiben und doch die Eigentümlichkeiten des einen vom anderen ausgesagt werden können, es trifft aber nicht zu, insofern Materie und Form ein „unum per se" bilden, die göttliche und menschliche Natur aber nur ein „unum per accidens" wie Substanz und Akzidens[23].

Zutreffender für die Darlegung der Richtigkeit der Aussage „deus est homo" scheint Ockham das Beispiel vom Ganzen und seinen Teilen zu sein,

una a parte praedicati, ita et conceptus correspondens (eius principali significato et per se ergo) est unus, igitur est denominativa sed largissime sumpta" [III q. 9 G; G. f. 103va, Gött. f. 274vb mit ( )]; über denominative Begriffe vgl. Liber praedicamentorum c 3.

[20] „Et ideo ista unio maxime assimilatur unioni accidentis cum subiecto, ita quod esset quasi similis per omnia, si accidens dependeret ad subiectum absque informatione, sicut natura dependet ad verbum sine informatione" (III q. 9 H; G. f. 103va).

[21] Auf diese Dualität hat schon K. Werner, a. a. O., II, S. 354f. hingewiesen.

[22] Concl. 17; ed. Böhner II, 54.

[23] „tamen ad intelligendum istam unionem possimus manuduci per aliam unionem puta materiae et formae, substantiae et accidentis, nam in unione materiae cum forma materia et forma remanent distinctae secundum suas entitates, sicut prius patuit, et hoc non obstante propter unionem unius ad alterum materia denominatur a proprietatibus formae et e converso; et ita in proposito natura humana et divina remanent distinctae post unionem sicut ante, nec faciunt per se unum sicut materia et forma, sed potius quasi unum per accidens sicut substantia et accidens (licet non ita vere, quia) non dicunt res diversorum generum, et non obstante tali distinctione inter naturas nihilominus communicant sibi mutuo proprietates suas per praedicationem in concreto, sicut haec: filius dei est incarnatus, mortuus et passus" [III q. 1 H; an Stelle von ( ) hat Gött. 257vb: „quodammodo, sed non ita vere per accidens, quia . . ."]. Es ist zu beachten, daß Ockham hier das Beispiel von Substanz und Akzidens auf das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur, nicht aber von göttlicher Person und menschlicher Natur anwendet.

denn manche Aussagen kommen nur den Teilen zu und widersprechen dem Ganzen unmittelbar, wie z. B. „der Teil ist die Hälfte des Ganzen, er ist kleiner als das Ganze", andere kommen in erster Linie dem Teil zu, können aber das Ganze benennen und von ihm ausgesagt werden („denominant et praedicantur de toto"). So sagt man z. B., der Mensch sei gesund geworden, wenn die Brust gesund wurde, und man nennt einen Menschen kraus, wenn der Kopf kraus ist. So kann man einige Aussagen über die menschliche Natur auf Gott übertragen, z. B. leiden, sterben, trinken usw., andere aber nicht, z. B. „ens finitum" u. a. Der Grund liegt für Ockham weitgehend im Sprachgebrauch, ein anderer Sprachgebrauch verlangt eine andere Ausdrucksweise[24]. „De virtute sermonis" könne man zugeben „deus incipit esse homo" oder „natura est incarnata", denn damit würde gesagt, daß die menschliche Natur wahrhaft vereint sei mit dem göttlichen Suppositum und damit „eo ipso" mit der göttlichen Natur[25]. Diese Nichtbeachtung der Distinctio formalis bzw. non-identitas formalis oder wenigstens der „Nicht-Konvertibilität" von essentia und persona divina, die Ockham sonst annimmt, oder, positiv gesprochen, die Außerachtlassung des Grundsatzes, daß „jede Aussage über Christus, Gott oder Mensch, immer auf die eine Hypostase bezogen wird"[26], führt Ockham dazu, schließlich die Aussage „natura divina est homo" als sachlich möglich gelten zu lassen. Die Schwierigkeit liegt nach ihm nur im Wort, nicht in der Sache. Wegen der Gefahr, in Irrtum zu geraten, sei jedoch diese Ausdrucksweise abzulehnen[27].

Den Fall, daß Formulierungen an sich sachlich richtig sind, aber wegen der Gefahr, Irrtümern Vorschub zu leisten, oder wegen ihres anstößigen Klanges besser nicht gebraucht werden, sieht Ockham öfter gegeben, z. B. in der Antwort auf den 7. in der Quästion angeführten Zweifel. Dieser lautet: Man kann die Aussagen über die angenommene menschliche Natur nicht auch auf die göttliche anwenden, denn dann folge ja, daß der Sohn Gottes Adoptivsohn sei, zur Herrlichkeit bestimmt werden oder sündigen könne. Denn wenn

[24] „causa istorum est, quia sic homines utuntur istis vocabulis, si autem aliter uterentur, aliter esset dicendum" (III q. 9 H Resp; Gött. f. 275ra; G. f. 103vb).

[25] „quia per istam significatur, quod natura humana vere unitur supposito divino et si unitur supposito vere unitur naturae eoipso" (III q. 9 H Resp.; G. f. 103vb).

[26] E. Borchert, a. a. O., S. 40.

[27] „Sed tunc est dubium, utrum haec est concedenda: natura divina est homo, sicut haec: verbum divinum est homo, licet non haec: verbum divinum est humanitas. Respondeo, difficultas est tantum in voce, quia res est eadem, quia a sacra scriptura accipitur, quod filius dei sit homo, et eadem res est natura divina et filius dei, tamen propter occasionem errandi non conceditur, quod natura divina sit homo; unde ad fidem sufficit, quod sit ibi unio naturae et verbi divini" (III q. 9 H Resp; G. f. 103vb bis 104ra; Gött. f. 275ra).

Gott eine menschliche Natur ohne jede übernatürliche Ausstattung angenommen hätte, dann hätte diese der visio beatifica entbehrt, wäre viator gewesen und hätte verdienen bzw. sündigen können. Darauf antwortet Ockham: Man kann zugeben, daß Christus Adoptivsohn ist, aber um den Häretikern nicht Gelegenheit zum Irrtum zu geben, ist diese Ausdrucksweise zu vermeiden. Genau so kann man sagen, Gott kann sündigen, wenn er nämlich eine menschliche Natur ohne andere Gaben annähme. Das ist nicht mehr unpassend als die Aussagen: Christus leidet, wird gegeißelt und stirbt. Aber weil der Mensch sich gegen eine solche Ausdrucksweise sträubt, ist sie abzulehnen[28].

Weil es uns um die Christologie Ockhams nur so weit geht, als sie die Grundlage seiner Sakramenten- bzw. Eucharistielehre ist, brauchen wir die 8 Zweifel, die z. T. noch untergeteilt sind, so der 6. in 16 Unterpunkte, nicht im einzelnen zu behandeln. In ihnen werden weitere logische Probleme erörtert, ohne daß das Geheimnis der hypostatischen Union oder die Frage der Idiomen-Kommunikation über das bisher Gesagte hinaus eine Klärung erfahren. Sie zeigen höchstens, daß spitzfindiges Fragen noch kein Zeichen echter Problematik ist und Subtilität nicht Tiefe bedeutet. Aus demselben Grunde erübrigt sich eine nähere Beschäftigung mit den die Christologie behandelnden Konklusionen des Centiloquium. Hier kommt noch dazu, daß sich wegen der anonymen und merkwürdig mittelbaren Art der Beweisführung aus ihnen nicht sicher die jeweilige Meinung des Verfassers feststellen läßt[29]. Gerade die 13. Konklusion, in der die Meinung vorgetragen wird, wie zwischen Sohn Gottes und menschlicher Natur sei auch eine Idiomenkommunikation zwischen Sohn Gottes und den Teilen der menschlichen Natur möglich, man könne also sagen „deus est caput“, „deus est pes“, beginnt mit der Wiederholung der Beteuerung, daß nichts gegen den Glauben gesagt werden soll, und endet mit „quilibet eligat, quod sibi melius placet“[30]. Einen Gegensatz zwischen der Behandlungsweise der christologischen Fragen im Centiloquium gegenüber den Werken Ockhams, wie Böhner ihn vorzufinden glaubt, sehe ich nicht gegeben[31]. Im Gegenteil, es lassen sich die gegenseitigen Beziehungen

[28] „Ad aliud dico, quod potest concedi, quod Christus est filius adoptivus, sed propter haereticos negatur, ne detur occasio errandi. Eodem modo dico: deus posset peccare, si assumeret naturam humanam sine aliquibus donis et natura esset sibi derelicta, posset peccare nec hoc est maius inconveniens, quam quod Christus patitur, verberatur, moritur; quia tamen illud abhorret homo audire et male sonat, ideo negatur“ (III q. 9 BB; G f. 107rb; Gött. f. 277ra).

[29] Zum Inhalt der christologischen Konklusionen vgl. E. BORCHERT a. a. O., S. 75 bis 79; K. WERNER, a. a. O., S. 355f.

[30] Ed. BÖHNER, II, S. 49—51.

[31] Ebd. I, 2, S. 44; vgl. ISERLOH, Um die Echtheit des Centiloquiums, S. 336f. Böhner bringt in der sehr gereizten Entgegnung: On a recent study of Ockham, in: Franc. Studies

und die innere Verwandtschaft immer wieder fetststellen. Nehmen wir wieder die 13. Konklusion, die man „als einen Tiefpunkt der nominalistischen Christologie“[32] bezeichnet hat, um dieses zu verdeutlichen. In III Sent. 9 H hat Ockham das Verhältnis von göttlicher Person und menschlicher Natur mit dem des Ganzen zu seinen Teilen verglichen, weil man manche Aussagen über den Teil auf das Ganze anwenden kann, andere aber nicht[33]. In Konklusion 13 des Centiloquiums, wo es um die Kommunikation mit den Teilen der menschlichen Natur geht, wird gesagt, die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit des göttlichen Suppositums sei der Grund für die Idiomenkommunikation. Doch gelte sie nur für einige Aussagen, nicht für alle, einige seien vertauschbar, andere nicht[34].

Im Zusammenhang mit der Christologie behandelt Ockham einige mariologische Fragen, die er unmittelbar verknüpft mit der Lehre von der Erbsünde und der Frage der Notwendigkeit eines übernatürlichen Habitus und eingegossener göttlicher Tugenden für die Rechtfertigung. Wegen ihrer inneren Verknüpfung mit der Gnaden- und Sakramentenlehre sollen auch sie hier erörtert werden.

10 (1950) 191—196, auf meinen Artikel, den er ausgerechnet dort falsch zitiert, wo er mich beschuldigt, ein Zitat in falschen Zusammenhang gestellt zu haben — ich spreche S. 81 „über den größten Teil der alten und auch neueren Literatur“, und nicht „neuen“ Literatur (BÖHNER, S. 191), womit ich die verdienstvollen neusten Arbeiten nicht eingeschlossen habe —, nur ein neues Argument für die Unechtheit des Centiloquiums, nämlich den verschiedenen Gebrauch des Wortes „moderni“ in diesem und bei Ockham. Während dort mit „moderni“ die Parteigänger Ockhams bezeichnet würden, brauche dieser das Wort im Hinblick auf seine Gegner, nämlich die Scotisten und Realisten wie Walter Burleigh, Ägidius Romanus u. a.

Auch dieses Argument Böhners überzeugt nicht. Für Ockham sind die „moderni“ die zeitgenössischen Theologen überhaupt und nicht in jedem Fall seine Gegner. Er spricht z. B. von „nonnulli moderni“, die mit ihm einer Meinung sind und keinen Realunterschied zwischen Relation und Terminus annehmen (De sacr. alt. cap. 33). Im Centiloquium ist der Sprachgebrauch kein anderer. Die in Cl. 39 den „moderni“ zugeschriebene Auffassung von der Transsubstantiation ist auch die der Scotisten. In Cl. 73 wird wieder die oben angeführte Auffassung von der Relation den „moderni“ zugeschrieben. Der Unterschied besteht darin, daß nach De sacr. alt. und der Summa logicae einige Moderne und nach dem Centiloquium der größere Teil der Modernen die besagte Lehre über die Relation vertreten. Mit „moderni“ sind schlechthin zeitgenössische Theologen gemeint und nicht ausschließlich die später damit bezeichnete theologische Schule.

[32] E. BORCHERT, a. a. O., S. 77.

[33] S. o. S. 32f..

[34] „quia quamvis assumptio alicuius naturae in unitatem suppositi divini sit causa sufficiens communicationis idiomatum aliquarum dictionum, non tamen omnium. Nam quaedam sunt dictiones communicabiles et quaedam non communicabiles. Dictiones vero non communicabiles sunt illae, quae significant ita distincte sua significata et ita determinate, quod numquam accipiuntur pro aliquo alio vel aliquibus“ (ed. BÖHNER, II, S. 50).

Im Quodlibet III, q. 10 (ed. 9), ob Maria einen Augenblick in der Erbsünde gewesen sein könne, fragt Ockham zunächst nach dem Wesen der Erbsünde[35]. De facto ist sie nach Anselm die „carentia iustitiae debitae"[36] und entsprechend die iustitia originalis etwas, das dem in reinem Naturzustand bestehenden Menschen hinzugegeben wurde. „Loquendo de possibili" aber — und wie immer, gilt dieser hypothetischen Ordnung und nicht der von der Offenbarung vorgegebenen das besondere, ja fast ausschließliche Interesse Ockhams[37] — braucht die Erbsünde nicht den Mangel eines natürlichen oder übernatürlichen Habitus oder das Habenmüssen von etwas zu bedeuten, braucht sie also kein seinsmäßiges Fundament zu haben, sondern kann lediglich in der in einem vorhergehenden Vergehen begründeten Unwürdigkeit zum ewigen Leben bestehen[38]. Denn Gott kann jemand, der sich im reinen Naturzustand befindet, annehmen, und ihn, wenn er gegen sein Gebot handelt, mit all seinen Nachkommen verwerfen. Diese wären dann in der Erbsünde, ohne daß ihnen eine iustitia creata fehlt. Dann wäre die Erbsünde nichts anderes als das Verworfensein durch Gott wegen der Sünde eines anderen[39]. Beseitigt wird die Erbsünde nach Ockham faktisch nur durch die Verleihung der geschaffenen Gnade, wie wir auf Grund der Autorität der Heiligen anzunehmen haben. An sich könnte Gott aber auch erklären, daß jemand jene Gerechtigkeit nicht zu haben brauche, und ihm ihr Fehlen nicht anrechnen[40]. Eine solche Beseitigung der Erbsünde durch Nichtanrechnung

[35] Dieser Teil von Quodl. III q. 10 (9) ist fast identisch mit II Sent. q. 26 U. Vgl. zu dieser Frage: E. M. BUYTAERT, The immaculate Conception in the writings of Ockham, in: Franc. Studies 10 (1950) 149—163.

[36] De conceptu virginali et originali peccato c. 3; c. 27, ed. SCHMITT (Rom 1940) 2, 143. 167; PL 158, 436 A. 461 A: „absentia debitae iustitiae"; vgl. I. BACKES, Erbsünde und menschliche Natur, in: Festschrift Bischof Bornewasser (Trier 1941) S. 124; A. M. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik I, 1 (Regensburg 1952) 39f.

[37] „Concerning the factual order the opinion of Ockham is less clearly expressed", E. M. BUYTAERT, The immaculate Conception, S. 162.

[38] „dico quod potuit fieri per potentiam dei absolutam, quod peccatum originale nullius diceret carentiam nec doni naturalis nec supernaturalis nec debitum habendi aliquid, sed solum quod aliquis propter demeritum praecedens in aliquo sit indignus vita aeterna" (Vat. lat. 956 f. 10 ra; Vat. lat. 3075 f. 26 ra unverständlich).

[39] „Ergo peccatum originale potest dici non acceptatio divina propter aliquid demeritum praecedens in alio" (Vat. lat. 3075 f. 26 rb; 956 f. 10 ra). Diese Erklärung der Erbsünde als Strafverhaftung für die Sünde der Stammeltern erinnert an die Erbsündenlehre Abaelards: „Est ergo originale peccatum, cum quo nascimur, ipsum damnationis debitum quo obligamur, cum obnoxii aeternae poenae efficimur propter culpam nostrae originis, id est primorum parentum" (In ep. Pauli ad Rom. 5; PL 178, 871). Vgl. LOTTIN, Les théories du péché originel au XIIe siècle II, in: Rech Th Anc Méd 12 (1940) 78—79.

[40] „dico quod peccatum originale de facto non deletur nisi per gratiam creatam, quod dico propter auctoritatem sanctorum, posset tamen aliter deleri per divinam potentiam

angenommen, könnte Maria für nur einen Augenblick in der Erbsünde gewesen sein, dann hätte sie die Ursprungsgerechtigkeit nicht gehabt, Gott aber im Zeitpunkt darauf sie nicht von ihr gefordert. Denn es stehe nichts im Wege, daß Gott sie in einem Augenblick nach dem ersten Augenblick ihrer Existenz nicht für die Sünde der Eltern hätte strafen wollen[41].

Wird aber die Erbsünde beseitigt durch die geschaffene Gnade und ist diese unteilbar, d. h. besitzt sie vom ersten Augenblick ihrer Existenz an die volle Wirklichkeit und ist sie im strengen Sinn, d. h. aus dem Nichts, geschaffene Gnade und nicht durch Bewegung oder Veränderung erreichbar, dann kann man nicht für einen Augenblick in der Erbsünde sein. Denn alles Unteilbare hat vom ersten Augenblick seines Seins an volle Wirklichkeit, Sünde und Gnade können aber nicht gleichzeitig sein; Zwischenaugenblicke kann man auch nicht annehmen, weil ein Zustand ohne Sünde und ohne Gnade nicht möglich ist. Die Argumentation Ockhams ist nicht klar[42]. Wäre danach nicht auch die Beseitigung der Erbsünde durch die Taufe unmöglich, wenn man der Anschauung ist, daß die durch sie verliehene Gnade unteilbar ist?

Nimmt man die geschaffene Gnade dagegen als eine in infinitum teilbare an und wird sie im Nacheinander (per motum) verliehen, dann kann man annehmen, daß jemand in einem Augenblick sich in der Erbsünde befindet und in keinem folgenden Augenblick ohne jeglichen Teil der Gnade ist, wie jetzt etwas nicht weiß ist, und doch im nächsten Augenblick nicht jeder Albedo entbehrt oder etwas jetzt überhaupt nicht am Platz ist und danach einen Teil des Platzes innehat. Gemäß dieser Ansicht muß man nach Ockham sagen, daß die Erwerbung der Liebe eine wirkliche Bewegung und keine Schöpfung im eigentlichen Sinne ist; Schöpfung nur insofern, als sie allein

absolutam, quia deus posset ordinare, si sibi placeret, quod homo non obligaretur ad habendam illam iustitiam et quod eius carentia non sibi imputaretur (et hoc posset) sine omni infusione gratiae creatae" (Vat. lat. 3075 f. 26 rb; 856 f. 10 ra).

[41] „dico quod si placeret deo delere culpam originalem per non imputationem et non obligationem ad aliquam iustitiam, posset tunc beata virgo stetisse in originali peccato tantum per instans, quia nullam contradicionem includit, quod in primo instanti sit debitrix iustitiae originalis et tamen quod in nullo instanti post nec ante velit deus ab ea exigere illam iustitiam sive non imputare sibi carentiam iustitiae ad culpam et accipio hic imputare large, prout imputatur culpa originalis, quia proprie non imputatur aliquod peccatum alicui, nisi quod est in eius potestate. Hoc patet, quia nullam contradicionem includit, quod deus nolit in aliquo instanti post primum instans, si perseveret in via, punire eam pro delicto parentum; ergo non est contradictio, quod peccatum originale sic remanet tantum per instans" (ebd.; Gött. f. 342 vb).

[42] „First considering this created grace as indivisible, the exposition of Ockham is not very clear and, I fear, does not sufficiently deal with certain facts of revelation", E. M. BUYTAERT, a. a. O., S. 156.

von Gott gewirkt werden kann[43]. Ockham scheint also diese Kontroverse zwischen Durandus und Baconthorp[44] zugunsten des ersten zu entscheiden, wenigstens nicht mit dem Karmeliten die These des Durandus, daß Maria nur einen Augenblick mit der Erbsünde belastet war, für denkwidrig zu halten, allerdings nur unter einer Voraussetzung, die dieser wohl nicht bejahen würde, nämlich der Unteilbarkeit der gratia creata. In der Antwort auf den Haupteinwand, mit der er die Quästion schließt, betont Ockham noch einmal, daß Maria nicht per instans in der Erbsünde gewesen sein kann, wenn man die Beseitigung der Erbsünde durch eine unteilbare Gnade annehme. Eine klare Antwort, ob Maria ohne Erbsünde empfangen wurde oder nicht, bekommen wir demnach von Ockham nicht.

Wie verhielt es sich mit der Möglichkeit bzw. Wirklichkeit persönlicher Sünden bei Maria? Damit befaßt sich Ockham in III Sent. q. 2 und in Quodl. III q. 11 (10), wo er die Frage stellt: „Utrum in beata virgine fuerit fomes peccati."

Er definiert den fomes peccati als „aliqua qualitas corporalis inclinans appetitum sensitivum delectabiliter vel tristabiliter ad actum intensiorem, quam sit secundum rectam rationem eliciendus" (q. 2 B) oder „fomes est quaedam qualitas carnis morbida (Druck: inordinata) inclinans appetitum sensitivum ad actum deformem et vitiosum in habente iudicium rationis"[45]. Der fomes peccati ist also nach Ockham eine körperliche Qualität und ist nicht etwa gleichzusetzen mit dem sinnlichen Strebevermögen. Denn der appetitus sensitivus war bzw. ist auch in den Stammeltern, den Seligen und Christus. Der fomes peccati ist eine qualitas, weil er nicht Substanz ist und er eine Steigerung bzw. Minderung erfahren kann, andererseits aber stellt er auch nicht einen bloßen Akt dar, denn er besteht auch im Schlafenden. Ockham lehrt, daß der fomes peccati vollständig von Maria fortgenommen war, denn er bezeichne mit die aktuelle Sünde, die in Maria keinen Platz hatte[46].

[43] „secundum hoc oportet dicere, quod acquisitio caritatis est vere motus et non creatio propric dicta, quamvis possit dici creatio pro tanto, quod a solo deo potest creari" (cbd.). [44] Vgl. K. Werner, a. a. O., II, S. 347ff.

[45] Vat. lat. 3075 f. 26rb. Vgl. Hochstetter, Viator mundi, in: Franz. Studien 32 (1950) S. 5.

[46] „Respondeo, quod fomes peccati fuit totalitcr ablatus (Gött.: abstractus), quia fomes peccati connotat actum pcccandi, qualem non potuit habere" (III Sent. q. 2 B; Gött. f. 260vb). Im Quodlibet heißt es: „circa secundum dico, quod beata virgo non habuit talem fomitem peccati, quia nec vigilando nec dormiendo habuit aliquem actum turpem vel deformem nec aliquam qualitatem inclinantem ad talem actum viciosum" (Vat. lat. 3075 f. 26va). Ockham fügt hinzu, daß sich das nicht mit der Vernunft beweisen läßt, sondern als offenbart angenommen werden muß. „Sed hoc per rationem probari non potest, sed tantum auctoritatibus scripturae et sanctorum" (ebd.).

Das „totaliter ablatus" muß nach Ockhams Deutung im Sent. nicht heißen, daß der fomes peccati selbst von Maria genommen wurde, sondern kann dahin verstanden werden, daß er den Willen nicht mehr zu einer Handlung bestimmen kann, die dem Urteil des Verstandes widerspricht. Dann würde im sinnlichen Strebevermögen die Qualität, als die der fomes peccati definiert wurde, bleiben, aber ihre Auswirkung gemäßigt bzw. aufgehoben werden durch einen Habitus im Willen[47]. Diese Beseitigung oder besser Unwirksammachung des fomes peccati geht nun bei Maria nicht auf einmal vor sich. Wie Aureoli[48] und Durandus[49] nimmt Ockham eine zweifache Heiligung Mariens an, eine bei ihrer eigenen Empfängnis, die andere bei der des Erlösers. Während nach Aureoli schon in der ersten Heiligung der fomes peccati ausgelöst wurde und Maria des „posse non peccare" teilhaftig war[50], wurde nach Ockham der fomes peccati in der ersten Heiligung nur so weit gebunden, daß er Maria nicht zu einer schweren Sünde bestimmen konnte[51]. Auch in der zweiten Heiligung wurde der fomes peccati selbst nicht von Maria genommen, sondern sie nur insofern von ihm befreit, daß er sie auch nicht zu einer läßlichen Sünde bewegen konnte[52]. In dem Sinne also, daß keine Hinneigung zu einem Akt des sinnlichen Strebevermögens in Ungehorsam und Auflehnung gegen Verstand und Willen möglich war, wurde der fomes peccati während ihres irdischen Daseins nicht von Maria genommen, denn es stand nicht in ihrer Macht, ob sie Hunger oder Durst hatte. Aber sie zähmte diese Regungen, soweit sie konnte; vermochte sie es nicht, dann war es keine Sünde. In diesem Sinne kann man sagen, daß auch Christus in seinem Erdenleben mit dem fomes peccati befallen war[53]. Mit dem letzten

[47] „Sed fomitem simpliciter auferri potest intelligi dupliciter: uno modo, quod non possit inclinare voluntatem contra iudicium rationis ad aliquem actum et sic fomes peccati fuit ablatus, quia quantumcumque potuit inclinare ad actum, quia illa qualitas remansit in parte sensitiva, tamen aliquis habitus fuit in voluntate, ratione cuius illa qualitas non potuit eam inclinare contra iudicium rationis, quinimo actus ille, ad quem illa qualitas inclinabat, moderabatur per aliquid in voluntate" (III Sent. q. 2B; Gött. f. 260vb). [48] K. Werner, a. a. O., II, 349f.; III Sent. d. 3. a. 7.

[49] K. Werner, a. a. O., II, 348; III Sent. d. 3 q. 3. n. 10.

[50] III Sent. d. 3. a. 6.

[51] „In prima sanctificatione fuit iste fomes abstractus puta in eius conceptione, quando infundebatur anima corpori, ne inclinaret voluntatem eius ad peccatum mortale, sed tamen adhuc potuit ad peccatum veniale inclinare" (III Sent. q. 2. B; Gött. f. 260vb).

[52] „In secunda sanctificatione, scilicet in conceptione salvatoris, fuit totaliter liberata ab isto fomite, non quin remanserit illa qualitas, sed sic quod numquam potuit inclinare eam ad quodcumque peccatum veniale vel mortale. Ex isto sequitur, quod ante conceptionem salvatoris potuit peccare venialiter, sed non mortaliter" (ebd.).

[53] „Tertio modo potest intelligi simpliciter auferri sic, quod non potest inclinare ad aliquem actum sine omni inoboedientia ad rationem et voluntatem contra oboedientiam voluntatis et intellectus et sine omni rebellione et sic non fuit omnino ablatus nec in prima

überspannt Ockham wieder den Bogen seiner Argumentation und macht seine eigene Definition hinfällig, in der er ausdrücklich sagt, daß der fomes peccati eine Qualität des sinnlichen Strebevermögens ist und nicht dieses selbst, weil sonst auch Christus vor seiner Auferstehung von diesem befallen gewesen wäre (IV q. 2 A).

In den Quodlibeta argumentiert Ockham etwas anderes. Hier ist die Hinneigung zu einem sündhaften Akt (ad actum deformem et vitiosum) in die Definition aufgenommen. Entsprechend wird gesagt, daß Maria den fomes peccati nie gehabt hat[54], was allerdings mit der Vernunft nicht zu begreifen sei. Die Auffassung des Sent. von den zwei Heiligungen und dem Zurückbleiben des fomes peccati wird als möglich hingestellt (potest dici), aber entsprechend der eigenen Definition des fomes peccati in den Quodlibeta eingeschränkt[55].

Im Sent. fragt Ockham weiter, wie es möglich war, daß Maria unfähig zur Sünde (impeccabilis) war, wo doch nur die Gottesschau jede Sünde ausschlösse, und wie sie dann habe verdienstlich handeln können. Zum ersten Punkt gibt er die Antwort: Maria hatte keinen Habitus, der jede Sünde ausgeschlossen hätte, so daß sie nicht wenigstens durch die Unterlassung hätte sündigen können. Der ihr verliehene Habitus machte an sich nur zum Guten geneigt und hielt vom Bösen ab. Unfähig zur Sünde sei sie dadurch gewesen, daß Gott, ohne dessen Mitwirkung als Erstursache kein menschliches Han-

sanctificatione nec in secunda, quia talis qualitas inclinatur ad sitim, famem, somnum et alia similia et talia non fuerunt in sua potestate, quia non fuit in sua potestate sitire vel esurire, sed tamen ipsa cohibuit tales motus, quantum potuit, et si non potuit nec fuit negligentia voluntatis, in nullo peccavit, quia tales motus quicumque, ut procedunt actum voluntatis, nullo modo habent rationem peccati, isto modo potest concedi, quod fomes fuit in Christo, quamdiu fuit viator, quia illa qualitas fuit in eo, sed non inclinabat ad aliquem actum peccati venialis vel mortalis, sed tantum ad aliquos actus inclinabat naturales, in quibus conveniebat cum aliis hominibus" (III Sent. q. 2 B; Gött. f. 261 ra). Die Anwendung auf Christus verbietet, diese Stelle als Beweis dafür anzuführen, daß Ockham Maria das „Non posse peccare" für die Lebenszeit abgestritten hätte, wie K. Werner behauptet (a. a. O., II, 351).

[54] S. o. Anm. 46.

[55] „Ad secundum potest dici, quod si fomes umquam in beata virgine, quod in prima sua sanctificatione in utero deus illam qualitatem mitigavit et debilitavit in tantum, quod numquam potuit inclinare appetitum ad peccatum mortale, sed ante secundam sanctificationem, quando concepit filium, forte potuit inclinare ad peccatum veniale. Sed in secunda sanctificatione fuit ista qualitas ablata, fomes totaliter extinctus, ita quod non potuit inclinare ad peccatum mortale nec veniale vel si remansit illa qualitas in aliquo gradu, ita fuit deminutus (sic!) quod ad nullum actum turpem vel viciosum potuit inclinare. Ad argumentum principale dico, quod nescio, si habuit aliquem fomitem vel non et si aliquem habuit, patet ex dictis, quomodo fuit extinctus" (Vat. lat. 3075 f. 26 va).

deln möglich sei, festgesetzt habe, bei Maria nur zum Guten mitzuwirken und nicht zum Schlechten[56].

Aber wie konnte sie dann noch verdienstlich handeln? Gott ließ Maria, so gibt Ockham zur Antwort, die Freiheit, zu wählen, die gute Tat zu tun oder nicht. Konnte sie demnach durch Unterlassung sündigen? Nein, sobald sie eine vorgeschriebene Handlung unterlassen hätte, wäre Gott eingesprungen und hätte als causa totalis den Akt gesetzt, um sie vor der Sünde zu bewahren[57]. Wäre ein solcher Akt aber dann noch verdienstlich? Nein, denn er läge völlig außerhalb des menschlichen Machtbereiches, antwortet Ockham zunächst, um dann aber doch eine Verdienstmöglichkeit in dem Sinne gelten zu lassen (potest dici), daß Maria von dieser Handlung hätte ablassen können, um eine andere gute zu wirken. Dann hätte Gott bei dieser als Teilursache mitgewirkt und nicht jene als Totalursache gesetzt. Wenn die Möglichkeit der Unterlassung zur Verdienstlichkeit genügt, dann ist auch jene ganz von Gott gewirkte Tat verdienstlich. Wie kann man aber im angenommenen Fall Maria von der Unterlassungssünde freisprechen, wenn man zur Verdienstlichkeit fordert, daß die Tat vom geschöpflichen Willen ganz oder zum Teil gewirkt wird? Hier weiß Ockham schließlich keinen anderen Ausweg als den für ihn bezeichnenden Rekurs auf die willkürliche Festsetzung durch Gott, der wohl angeordnet hat, daß Maria da, wo sie ein gutes Werk tut, verdienstlich handelt, wenn sie aber ein Werk unterläßt, sie auch nicht dazu verpflichtet war[58].

Die Auffassung, daß der fomes peccati als qualitas des sinnlichen Strebevermögens bleibt und nur durch eine besondere Ausstattung des Willens unwirksam gemacht wird, äußert Ockham noch einmal am Ende der Quästion. Hier tritt auch sein Aktualismus und Voluntarismus deutlich zutage. Auf die Frage, wie der fomes peccati fortgenommen werden kann, gibt er die Antwort: nicht durch die Beseitigung des fomes peccati, sondern durch die Ausstattung des Willens mit einem Habitus, der diesen fähig macht, der Bestimmung zu einer ungeordneten Handlung zu widerstehen[59]. Die Frage,

[56] „ideo potuit bene agere et non male nec peccare peccato commissionis, quia deus concurrit, ut causa partialis in actu bono et virtuoso et non in malo et vitioso" (III Sent. q. 2 C; Gött. f. 261 va).

[57] „respnndeo potuit cessare ab omni actu meritorio, quando tenebatur illum actum elicere, aliter ille actus non esset in potestate sua, sed si aliquando cessaret, deus statim concurrisset ut causa totalis ad causandum illum actum, ne ipsa peccaret peccato omissionis" (III Sent. q. 2 D; Gött. f. 261 va).

[58] „Respondeo quod deus forte ordinavit, quod quando eliceret bonum actum mereretur, quando autem non tunc ordinavit, quod non tenebatur talem actum elicere meritorie, et sic patet, quod potuit mereri" (III Sent. q. 2 E; 261 vb).

[59] „dico quod per aliquem habitum informantem voluntatem potest sic auferri, ut nullo modo inclinet voluntatem per passionem sive actum elicitum respectu cuius fomes dici-

ob dieser Habitus eingegossen werden muß oder mit natürlichen Kräften erworben werden kann, entscheidet er gegen Scotus[60] im letzteren Sinne. Denn ein Heide, der unter Christen aufwächst, könne natürlicherweise glauben und die anderen zum Glauben gehörenden Akte setzen, folglich könne er auch Gott lieben auf Grund eines natürlichen Habitus. Ja, man könne Gott sogar über alles lieben aus natürlicher Kraft[61]. Den Einwand, dann könne man ja aus sich heraus jede Sünde meiden, weist Ockham zurück. Zwar sei das an sich nicht unmöglich, aber Gott lasse eine Beherrschung des sinnlichen Strebevermögens aus natürlicher Kraft nicht gelten für die Seligkeit[62].

Hiermit ist schon die sehr wichtige und von Ockham mehrfach erörterte Frage des verdienstvollen Handelns angeschnitten. Zuvor wird in q. 3 aber noch weitläufig untersucht, wieweit Maria bei der Zeugung der menschlichen Natur aktiv beteiligt ist; ob sie im eigentlichen Sinn als Mutter Christi zu bezeichnen ist und ob ihr allein dieser Name zukommt. In diesen Fragen wollen wir Ockham nicht weiter folgen[63].

Es ist hier noch nicht die Zeit, die Theologie Ockhams zu charakterisieren. Soviel können wir aber schon sagen, daß die Darstellung der Lehre von Christus bei Ockham in der Auswahl der Probleme und in der Art ihrer Behandlung die geoffenbarte Wahrheit nicht adäquat in Griff bekommt. Über den primär logischen Fragen der Weisen und Möglichkeiten, das Geheimnis der Inkarnation auszusagen, wird dieses selbst als Tatsache und in seiner Bedeutung für unsere Erlösung nicht behandelt und auch wohl nicht gesehen. Erst recht ist die Bedeutung der Menschheit Christi als Werkzeug unserer Erlösung nicht erkannt. Ist aber so Christus nicht als das Ursakrament in das gläubige Bewußtsein des Theologen eingetreten und hat diese Lehre nicht

tur principium contra iudicium rationis et si sic auferatur, tamen manet illa qualitas in se" (III Sent. q. 2 I; Gött. f. 261 va).

[60] Denn nach Ockham hat man das von Scotus angenommene größere Ergötzen zur Überwindung des sinnlichen Strebevermögens, das einem der fragliche Habitus vermittelt, nur auf Grund von Handlungen. Eine auf Gott bezogene Handlung aber, die auf diesen übernatürlichen Habitus zurückgehe, sei von derselben Art wie eine, die ohne ihn aus rein natürlichen Kräften entstehe. „Ista delectatio habita mediante habitu supernaturali non habetur nisi mediante actu, sed actus elicitus circa deum mediante tali habitu est eiusdem rationis cum actu elicito sine eo ex puris naturalibus, ergo eodem modo delectatio consequitur actum mediante habitu naturaliter acquisito sicut infuso" (III Sent. q. 2 I; Gött. f. 261 vb).

[61] „ergo eodem modo potest mediante habitu naturali diligere deum super omnia" (ebd.).

[62] "Si dicas quod ex puris naturalibus aliquis posset vitare omne peccatum. Dico quod non, quia deus non acceptat illam moderationem per habitum naturalem sicut per supernaturalem, tamen posset sic acceptare, si sibi placeret" (ebd.).

[63] Vgl. K. Werner, II, 352f.

irgendwie einen Platz in seiner Theologie gefunden, dann können wir von dieser auch nicht viel Verständnis und eine allzu große Wertschätzung der Sakramente erwarten. Vor allem wird sie kaum Zugang zum Sakrament als Zeichen haben. Doch das wird sich unten näher zu erweisen haben.

Angesichts von Ockhams Darlegung der Christologie müssen wir an das Wort Luthers über die Scholastik, wie sie sich ihm dargeboten hat, denken: „Quid alii in Theologia scholastica didicerint, ipsi viderint . . . Ego Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi"[64]. Nach dem, was wir jetzt von Ockham kennen, haben wir kein Recht, dieses Lutherwort als eine subjektive Deutung des frühen Luther durch den Reformator ohne weiteres abzutun.

[64] Resolutiones super propositionibus suis Lipsiae disputatis, WA 2, 414.

DIE NOTWENDIGKEIT DER UNGESCHAFFENEN UND GESCHAFFENEN GNADE ZUM VERDIENSTLICHEN HANDELN

Das verdienstlich gute Handeln und die Notwendigkeit eines übernatürlichen Habitus sind Gegenstand ausführlicher Erörterungen bei Ockham. Er handelt darüber nicht nur im Zusammenhang mit der Christologie in III Sent. q. 4—15, sondern auch schon vorher bei der Lehre vom Hl. Geist in I Sent. 17 q. 1—8, besonders in q. 1—3, und in Quodl. III q. 14 (13)—22 (19) und Quodl. VI q. 1—4[1]. Weiter gehört in diesen Zusammenhang die Quästio 9 vom IV. Sent. „Utrum cuilibet poenitenti per sacramentum poenitentiae gratia et virtus infundantur"[2] und I Sent. d. 41 q. 1.

Bei seinen Untersuchungen über diese Fragen läßt sich Ockham von zwei Gesichtspunkten leiten. Auf der einen Seite will er die Freiheit und Entscheidungsmöglichkeit des Menschen sicherstellen, auf der anderen Seite die Souveränität des göttlichen Willens unangetastet wissen, des göttlichen

[1] Dazu Quodl. IV, 6 der Ausgabe Straßburg 1491; diese Quästion findet sich zwar nicht in den Mss. Vat. lat. 956 und 3075, ist aber bis auf kleine Abweichungen identisch mit III Sent. q. 12. Vgl. AUGUST PELZER, Codices Vaticani Latini II (Rom 1931) 403.

Diese Quästion III Sent. 12 der ed. Lyon: „Utrum virtutes sunt connexae", fehlt im Ms. Gießen 732, während sie im Ms. Gött. theol. 118 (f. 282vb—290 va) als 10. und letzte des III. Buches gebracht wird.

Ph. Böhner nimmt an, daß diese Quästion auch in III Sent. nicht ihren eigentlichen Platz hat, sondern zu einem unbekannten Werk Ockhams gehört, etwa zu „Quaestiones disputatae Ockham" (vgl. BÖHNER, The notitia intuitiva, in: Traditio I (1943) 243; BÖHNER, Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes, in: Franz. Studien 32 (1950) 50—69, S. 55; BÖHNER, Der Stand der Ockhamforschung, S. 15).

Da auch in diesem Falle der Text von Ockham ist und Böhner seine Authentik nicht in Zweifel stellen will, können wir diese literarische Frage hier übergehen.

[2] Zu dieser Quästion und zum Ganzen vgl. besonders ANITA GARVENS, Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham, in: Franz. Stud. 21 (1943) 243—273; 360—408. Mit dieser Studie decken sich unsere Ausführungen zum Teil. Eine erneute Bearbeitung einzelner Fragen war einmal vom andern Gesichtspunkt her gerechtfertigt, dann geboten, weil BÖHNER in seiner Edition von Ockhams Centiloquium (Franc. Studies I [1941] 2, S. 53) den „historischen Wert" der Arbeit von A. GARVENS bestreitet, ohne allerdings Belege zu bringen. In „Der Stand der Ockhamforschung" (S. 31) bezeichnet er diese Arbeit als „durchaus unzulänglich". Diese Kritik legte mir nahe, mich noch enger an die Texte Ockhams zu halten. Vgl. G. DE LAGARDE, Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge, VI: Ockham, La morale et le droit, S. 67—92; Carlo Giacon II, S. 571—589.

Willens, der durch nichts, auch nicht durch das göttliche Wesen, gebunden ist, sich nur selber bindet durch eigene willkürliche Anordnungen[3].

DIE FREIHEIT DES WILLENS ALS PRINZIP DER MORALITÄT

Der Mensch kann moralisch gut bzw. verdienstlich handeln, weil er einen freien Willen und die Möglichkeit hat, Akte zu setzen, für die er zur Rechenschaft gezogen werden kann. Die Willensfreiheit läßt sich nach Ockham zwar nicht philosophisch beweisen, sie ist aber eine unmittelbare Selbstwahrnehmung des Menschen[4]. In seinem Bestreben, die Freiheit des Willens sicherzustellen, geht Ockham so weit, daß er auch seine Determination vom erkannten Guten her ablehnt. Nach ihm kann der Wille frei wählen[5], nicht nur im Hinblick auf vorletzte Güter, sondern auch im Hinblick auf das letzte Ziel. Gegen Thomas von Aquin, der lehrt, daß der freie Wille von Natur auf das Gute gerichtet ist und er das ihm vom Verstand vorgestellte schlechthin Gute mit Notwendigkeit erstrebt, er also Gott, den er klar erkennt, nicht nicht wollen kann[6], betont Ockham die völlige Entscheidungsfreiheit des Willens vor dem erkannten Guten. Der Wille kann nicht nur dem wahren Guten ein Scheingut vorziehen, er kann auch lieben, was nach dem Urteil des Verstandes nicht liebenswert ist[7].

Diese Frage behandelt Ockham eingehend in I Sent. d. 1 q. 5, wo er fragt: „Utrum voluntas contingenter et libere fruatur fine ultimo", und in IV Sent. q. 14, wo er mit Bezugnahme auf diese Quästion seine Meinung noch einmal in sechs Sätzen zusammenfaßt[8].

[3] Vgl. SEEBERG, Dogmengeschichte III (5. Aufl. 1953), S. 771.

[4] „dico, quod non potest probari per aliquam rationem, quia omnis ratio probans accipiet aeque ignotum cum conclusione vel ignotius, tamen potest evidenter cognosci per experientiam per hoc, quod homo experitur, quod quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle" (Quodl. I, 16; Vat. lat. 956 f. 4rb; 3075 f. 13r ab; Gött. f. 330rb).

[5] „licet de libertate sua possit in oppositum" (Quodl. VII, 14 (20); Vat. lat. 3075 f. 72ra).

[6] „Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum" (S. th. I, II ae q. 10 a 2).

[7] „quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle", s. o. Anm. 4; vgl. GIACON, S. 583ff.; LAGARDE VI, 71ff.; Ockham folgt hier weitgehend Duns Scotus. Vgl. G. STRATENWERTH, Die Naturrechtslehre des Joh. Duns Scotus (Göttingen 1951) S. 26ff.

[8] „Utrum voluntas beata necessario fruatur deo."

IV Sent. q. 14 D:

1. „dico, quod voluntas pro statu isto potest nolle ultimum finem sive ostendatur in generali sive in particulari . . .

(Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite)

Hier sagt er klar, daß der Wille das letzte Ziel, sei es ihm nun „in generali" oder „in particulari" vorgestellt, ablehnen kann. Wohl ist die fruitio dei mit der Ablehnung Gottes nicht vereinbar, weil hassen und lieben sich formal widersprechen. Aber weil die fruitio aus der visio folgt, kann diese ohne jene sein wie das prius ohne das posterius. Deshalb ist die Gottesschau mit der Ablehnung Gottes vereinbar, solange Gott den Willen seiner eigenen Natur überläßt, er den actus beatificus nicht im Menschen bewirkt und so die fruitio beatifica suspendiert. Zum Beweis seiner These bringt Ockham folgendes Beispiel: Jeder Wille kann dem göttlichen Gebot gleichförmig werden. Nun kann Gott vorschreiben, daß der geschöpfliche Wille ihn haßt, also kann dieser das. Kann aber etwas ein actus rectus während der Pilgerschaft sein, dann auch im Himmel. Also ist der Gotteshaß mit der bloßen Gottesschau vereinbar[9].

Ein menschlicher Akt ist nur soweit moralisch gut bzw. verdienstlich, als der so verstandene freie Wille bei ihm aktuell mitgewirkt hat; eine Moralität im notwendigen Akt läßt Ockham nicht gelten. Alles andere ist moralisch

2. dico, quod intellectu iudicante hoc esse finem ultimum, potest voluntas illum finem nolle ...
3. dico, quod ostenso bono in universali, puta in aliquo communi, tum non est necessarium voluntatem velle illud bonum, sed potest illud nolle, quia non necessario illud appetit, in quo non credit se posse quietari ... (Gött. f. 322rb; G. f. 214r ab).
4. dico, quod visio proprie potest esse sine fruitione, hoc patet per illam regulam, quia prius potest separare a posteriori ...
5. dico, quod voluntas elevata per caritatem vel habitum quemcumque, qui non aufert usum actionis, potest beatitudinem nolle sibi inesse ...
6. potest dici, quod videns clare deum habens actum beatificum a deo totaliter creatum non potest deum nolle propter repugnantiam formalem inter illos actus diligendi et odiendi. Si tamen actus beatificus non causaretur a deo totaliter et voluntas relinqueretur totaliter naturae suae et libertati, et fruitio beatifica suspenderetur per potentiam divinam, tunc posset voluntas deum nolle, sed illa non esset beatifica ..." (Gött. f. 322va; G. f. 214va). Es erübrigt sich, die Parallelstellen aus I Sent. d. 1. q. 6 P—T anzuführen. Die weitgehende Übereinstimmung und die vielen gegenseitigen Verweise von I Sent. d. 1 q. 6 und IV Sent. q. 14 beweisen übrigens, wie unrecht Ph. Böhner hatte, als er versuchte, IV Sent. q. 14 D mit Sent. II—IV überhaupt als Reportationen und deshalb nicht zuverlässige Wiedergabe von Ockhams Lehre aus dem Beweisgang auszuscheiden (Franc. Studies 1 [1941] S. 52).

[9] „Praeterea omnis voluntas potest se conformare praecepto divino, sed deus potest praecipere, quod voluntas creata odiat eum; ergo voluntas creata potest hoc facere. Praeterea omne illud quod potest esse actus rectus in via et in patria, sed odire deum potest esse actus rectus in via, puta si praecipiatur a deo, ergo et in patria" (IV Sent. q. 14 D; Gött. f. 322va; G. f. 214rb).

indifferent[10]. Verdienstlich ist allein das Handeln und nicht das Sein[11], und das Handeln wird moralisch gut nicht durch seine Übereinstimmung mit der recta ratio, durch sein Ziel oder einen anderen Umstand, sondern allein durch seine Freiwilligkeit[12].

In Quodl. III q. 14 (13) erhebt er die Frage: „Utrum solus actus voluntatis sit necessario virtuosus." Hier stellt er im ersten Teil fest, daß nur der Willensakt an sich nowendig tugendhaft ist. Denn jeder andere Akt könne in guter oder schlechter Absicht getan werden, könne rein naturhaft und nicht frei verursacht sein. Weiter könne er von Gott allein gewirkt sein, ja er sei an sich so indifferent, daß dieselbe Tat zuerst lobenswert und dann fehlerhaft sein könne, wenn z. B. einer zunächst in guter und dann in schlechter Absicht zur Kirche gehe. Daß nur die Freiwilligkeit die Sündhaftigkeit oder den Tugendcharakter einer Handlung ausmacht, zeigt Ockham schließlich an folgendem Beispiel: Es stürzt sich jemand in einen Abgrund und bereut dann während des Sturzes seine Tat. Dieser Akt, den Sturz nicht zu wollen, sei dann verdienstlich, wobei aber das Nichtherabstürzen nicht in der Gewalt des Willens liege[13].

[10] „solus actus voluntatis est laudabilis vel vituperabilis" (Quodl. III, 14; III Sent. q. 10 H; III Sent. q. 13 P).

„nihil est meritorium, quod non est in potestate voluntatis" (III Sent. q. 5 G).

„aut voluntas habet actionem super actum elicitum manente caritate aut non. Si non: tunc ille actus non est meritorius, quia actus meritorius requirit actionem voluntatis" (III Sent. q. 8 D).

„Nullus actus est virtuosus vel viciosus nisi sit voluntarius, quia peccatum est adeo voluntarium, quod nisi esset voluntarium, non esset peccatum" (Quodl. III q. 14 (13); III Sent. q. 13 P).

[11] „Concluons donc que la moralité n'est pas dans l'être, mais dans l'agir" (Lagarde VI, S. 69). „Occam invece non riconosce alcuna moralità all'atto necessario; egli non lo vuol chiamare virtuoso e non lo chiama perciò nemmeno meritorio" (Giacon, S. 582).

[12] „Ad aliud dico, quod ex hoc, quod (actus) praecise est conformis rationi rectae non est virtuosus, quia si deus faceret in voluntate mea actum conformem rationi rectae voluntate nihil agente, non esset ille actus meritorius vel virtuosus: et ideo requiritur ad bonitatem actus, quod sit in potestate voluntatis habentis talem actum. Similiter non plus est ille actus virtuosus propter rectam rationem, quam propter finem vel aliam circumstantiam, quia sicut recta ratio est obiectum partiale actus virtuosi vel otiosi, ita finis et aliquando tempus et tamen nullus ponit, quod prima bonitas actus est a fine vel a tempore sed solum actus voluntatis" (III Sent. q. 10 R; Gött. f. 279 vb; G. f. 143 rb).

[13] „Praeterea nullus actus est virtuosus vel viciosus, nisi sit voluntarius et in potestate voluntatis, quia peccatum adeo est voluntarium (quod nisi esset voluntarium, non esset peccatum secundum Augustinum), sed actus alius ab actu voluntatis primo potest esse in potestate voluntatis et postea non, puta quando aliquis dimisit se voluntarie in praecipicium et postea poenitet et habet actum nolendi illum descensum meritorie propter deum, sed in descendendo non est in potestate voluntatis, ergo iste descensus non est necessario viciosus" (Vat. lat. 3075 f. 27 rb; 956 f. 10 va). Die Edition hat für „in descendendo" „non descendere".

Ein Akt des Willens kann dagegen nach Ockham „necessario virtuosus" sein, wenn man darunter versteht, daß er „stante divino praecepto" nicht vitiosus sein und vom geschöpflichen Willen nur als tugendhafter Akt gewirkt werden kann[14]. Ein solcher Akt ist der, Gott über alles zu lieben[15]. Der aktualistische Grundzug von Ockhams Denken und seine Geisteshaltung überhaupt werden gut charakterisiert durch den weiteren Verlauf der Argumentation. Hier zeigt sich auch, wie im Konfliktsfall die Willkür Gottes, d. h. in diesem Fall sogar die Möglichkeit, die Gottesliebe zu verbieten, vor der Freiheit des Menschen den Vorzug bekommt.

Gott kann vorschreiben, so fährt Ockham nämlich fort, daß er von jemand eine Zeitlang nicht geliebt wird, wenn er z. B. verordnet, daß der Geist und Wille so sehr mit dem Studium beschäftigt sein soll, daß er gar nicht an Gott denken kann. Wenn der Wille nun doch einen Akt der Liebe zu Gott setzt, dann ist dieser Akt entweder tugendhaft, was aber nicht sein kann, weil er gegen ein Gebot Gottes hervorgebracht ist, oder er ist nicht virtuosus. Damit wäre aber der Fall gegeben, daß der Akt, Gott über alles zu lieben, nicht virtuosus wäre. Ockham gibt darauf die Antwort: Wenn Gott ein solches Gebot erläßt, ihn nicht zu lieben, was im Bereich der Möglichkeit liegt, dann kann der Wille einen solchen Akt der Liebe auch nicht hervorbringen. Denn das würde bedeuten, daß er Gott über alles liebt, Gott über alles lieben heißt aber auch, lieben, was Gott befiehlt. Im angenommenen Fall würde der Wille aber gegen ein göttliches Gebot handeln, also würde er Gott lieben und nicht lieben, sein Gebot erfüllen und nicht erfüllen[16].

[14] Vat. lat. 956 f. 10va: „tamen aliter potest intelligi actum esse necessario virtuosum sic, quod talis actus non potest causari a voluntate creata, nisi sit virtuosus." Vat. lat. 3075 f. 27rb: „tamen aliter potest intelligi actum esse virtuosum, ita quod non posset esse viciosus stante praecepto divino, similiter non potest causari a voluntate creata, nisi sit virtuosus, et sic intelligendo actum virtuosum dico secundo, quod sic potest aliquis actus esse virtuosus necessario."

[15] „quia iste actus sic est virtuosus, quod non potest esse viciosus; nec potest iste actus causari a voluntate creata, nisi sit virtuosus, tum quia quilibet obligatur pro loco vel tempore ad diligendum deum super omnia et per consequens iste actus non potest esse viciosus; tum quia iste actus est primus omnium actuum bonorum. Praeterea solus actus voluntatis est laudabilis vel vituperabilis" (Vat. lat. 3075 f. 27va).

[16] „Si dicis, Deus potest praecipere pro aliquo tempore, ut non diligatur ipse, quia potest praecipere, quod intellectus sit intentus circa studium et voluntas similiter, ut nihil possit illo tempore de deo cogitare; tunc volo, quod voluntas eliciat actum diligendi deum et tunc actus ille aut est virtuosus, et hoc non potest dici, quia elicitur contra praeceptum divinum, aut non virtuosus et habetur propositum, secundum quod actus diligendi deum super omnia non est virtuosus.

Respondeo, si deus posset hoc praecipere, sicut videtur, quod potest sine contradictione, dico tunc quod voluntas non potest pro tunc talem actum elicere, quia ex hoc ipso, quod talem actum eliceret, deum super omnia diligeret et per consequens impleret praeceptum divinum, quia hoc est diligere deum super omnia, diligere (deum et diligere) quidquid deus vult diligi; et ex hoc ipso, quod sic diligeret, non faceret praeceptum divinum per casum et per consequens sic diligendo deum diligeret et non diligeret, faceret praeceptum dei et non faceret" (Vat. lat. 3075 f. 27va; 956 f. 10vb; Gött. 118 f. 343va).

Diese Stelle ist in letzter Zeit ausgiebig diskutiert worden. Wir wollen zunächst feststellen:

1. Es ist hier vom Gotteshaß nicht die Rede, sondern davon, daß Gott dem Menschen verbieten kann, einen direkten Akt der Gottesliebe zu setzen, weil er seine ganze Kraft und Aufmerksamkeit dem Studium widmen soll.

2. Die Schwierigkeit wird nicht so gelöst, daß Gott ein Verbot des Liebesaktes nicht erlassen kann, weil das seinem Wesen oder seiner Weisheit widerspräche, sondern es dem Menschen in dem Falle unmöglich ist, einen solchen Akt hervorzubringen. Der Akt der Liebe kann zwar nicht ethisch schlecht sein, aber der Mensch kann ihn nicht setzen, wenn Gott es ihm verbietet.

Das „voluntas non potest pro tunc talem actum elicere" bezieht sich auf den Akt der Liebe und nicht auf einen Akt gemäß dem Gebot, Gott eine Zeitlang nicht zu lieben.

Ph. Böhner hat diese Stelle angeführt, um Ockham gegen den Vorwurf des ethischen Positivismus durch De Wulf zu schützen, und darauf hingewiesen, daß es für Ockham eine absolute ethische Norm gebe, nämlich dem Willen Gottes zu gehorchen und ihn zu lieben[17].

Er übersieht, daß Ockham vorher „notwendig tugendhaft" definiert hat mit „quod non potest esse vitiosus stante divino praecepto aut causari a voluntate creata, nisi sit virtuosus". Ockham argumentiert also im Rahmen der faktischen Ordnung de potentia dei ordinata und will zweitens den Fall, daß der Akt unmittelbar von Gott hervorgebracht wird und nicht freiwillig ist, außer acht lassen.

Über die Möglichkeit de potentia dei absoluta sagt er an dieser Stelle nichts und damit auch nichts zur Interpretation der im Sentenzenkommentar geäußerten Ansichten über das Gebot des Gotteshasses, die wir weiter unten behandeln werden[18].

[17] M. de Wulf, Histoire de la Philosophie médiévale Bd. III (Löwen-Paris 1947) S. 42, Nr. 382.

Ph. Böhner, A recent presentation of Ockham's Philosophy, in: Franc. Studies 9 (1949) 443—456, S. 453f. „For the Venerabilis Inceptor knows one invariable norm of Ethics, viz. the obligation to obey the will of God or to love God" (454). Vgl. Gilson-Böhner, Gesch. d. Christl. Philosophie, 2. Aufl. (Paderborn 1954) S. 623: „Darüber hinaus darf aber nicht vergessen werden, daß es eine höchste und absolute Norm des Sittlichen gibt, die der Mensch nie durchbrechen darf und wovon es keine Dispens geben kann, nämlich Gottes Willen zu erfüllen oder, was das gleiche ist, Gott zu lieben."

[18] S. u. Anm. 100; s. o. Anm. 9.

Was den von Böhner angenommenen Unterschied von logischer und psychologischer Unmöglichkeit angeht, so ist die letztere nach der behandelten Stelle höchstens auf seiten des Menschen anzunehmen, insofern er im gegebenen Fall den Akt der Gottesliebe nicht hervorbringen kann, nicht auf seiten Gottes. Es wird nicht gesagt, daß Gott sich selbst widerspricht, wenn er verbietet, daß man ihn liebt.

Hochstetter[19] versteht die zur Diskussion stehende Stelle so, als habe Ockham, der im Sentenzenkommentar hinsichtlich des Gebotes des Gotteshasses „noch nicht zu voller Klarheit durchgedrungen" sei, weil er dort noch sage: „Deus potest praecipere, quod voluntas creata odiat eum. Igitur voluntas creata potest hoc facere" (IV Sent. q. 14 D), in den Quodlibeta „die Unmöglichkeit dieser Position erkannt". Hochstetter scheint die Stelle „voluntas non potest pro tunc talem actum elicere" dahin zu deuten, daß der Mensch das Verbot zu lieben nicht befolgen könne, während umgekehrt gesagt ist, daß der Mensch im angenommenen Fall den Akt der unmittelbaren Gottesliebe nicht setzen kann[20].

In Quodlibet III q. 14 (13) ist damit lediglich gesagt: Ein Akt der Gottesliebe kann vom freien geschöpflichen Willen nur als guter Akt gesetzt werden. Wenn Gott dem Menschen diesen Akt verbietet, dann wird er nicht schlecht, sondern kann er vom Menschen nicht gesetzt werden. Das Handeln Gottes ist also in keiner Weise eingeschränkt.

Die nach Böhner im Quodlibet von Ockham aufgewiesene psychologische Unmöglichkeit ist klarer gesehen vom Verfasser des Centiloquium, allerdings sieht der auch einen logischen Widerspruch gegeben. Gott kann alles, was keinen Widerspruch in sich schließt. Den Gotteshaß befehlen heißt aber, etwas Widersprüchliches anordnen. Denn ein Gebot erfüllen, heißt verdienstlich handeln. Verdienstliches Handeln ist aber Handeln aus Liebe zu Gott. Der Betreffende würde also Gott hassen aus Liebe zu ihm[21]. Im Centiloquium

[19] Viator mundi, in: Franz. Studien 32 (1950) S. 16.

[20] W. KÖLMEL (Das Naturrecht bei Wilhelm Ockham, in: Franz. Studien 35 [1953] 39—85) kann nicht umhin, die Richtigkeit der Deutung Hochstetters in Frage zu stellen, indem er hinzusetzt: „... sofern sich die Erklärung einer Stelle in den Quodlibeta in der von Hochstetter gegebenen Richtung festlegen läßt" (S. 58) oder „Ganz ausgeschlossen ist aber nicht, daß der angeführte Zwiespalt zwischen dem Liebesgebot und einem evtl. Gebot, Gott eine Zeitlang nicht zu lieben — etwa, daß Intellekt und Wille auf Studium gerichtet seien —, im Sinne der absoluten Vollgewalt Gottes gedeutet werden könne" (ebd. Anm. 84).

[21] „sed casu possibili posito, scilicet quod deus taliter praecipiat Sorti, tunc Sortes odiendo deum implet praeceptum divinum; ergo Sortes odiendo deum meretur. Et falsitas consequentis declaratur: Quia, quicumque faciendo aliquid meretur, hoc facit pro amore dei; si ergo Sortes odiendo deum mereatur, sequitur quod odit deum pro amore dei. Quod videtur includere contradictionem; quia quamvis esset possibile quod aliquis

ist auch die Argumentation abgelehnt, Gott könne den Gotteshaß befehlen, weil der Mensch einen solchen Befehl geben könne[22].

Damit ergäbe sich in gewisser Hinsicht eine fortschreitende Klärung der Frage vom Sentenzenkommentar über die Quodlibeta zum Centiloquium, wobei die Lehre des letzten Werkes die gemäßigste wäre, ganz abgesehen davon, daß dessen Verfasser die diskutierte Auffassung als eine unter dreien bringt, ohne sich für eine klar zu entscheiden[23].

An der Argumentation in Quodl. III q. 14 (13) muß uns schon auffallen, wie sehr für Ockham die Liebe ein Akt neben anderen ist und nicht die forma der übrigen. Das wird an anderer Stelle noch deutlicher. In Quodl. III 15 (14) fragt er, ob die rectitudo bzw. die deformitas etwas von der Substanz des Aktes verschiedenes ist, und vorher in Quodl. I q. 20, ob ein äußerer Akt seine eigene moralische Güte habe. Hier führt er aus: Ein Akt kann essentialiter rectus sein. Dann ist die Substanz des Aktes selbst seine rectitudo, und er kann vom geschöpflichen Willen nur als rectus getan werden. Im Bereich des Ethischen ist ein solcher Akt im strengen Sinne nur der Wille, in Übereinstimmung mit der recta ratio zu handeln. Dem entspricht im Bereich des verdienstlichen Handelns der Akt, Gott über alles und um seiner selbst willen zu lieben[24].

Die anderen Akte sind nur rectus per denominationem extrinsecam, d. h. sie sind an sich indifferent und nur gut, weil sie verursacht oder fortgeführt werden von einem anderen, wesenhaft tugendhaften Akt[25]. Diesen Akt, der nur durch Abhängigkeit von einem anderen moralisch gut ist, bezeichnet Ockham hier wie in Quodl. I q. 20 als actus exterior. Doch da für ihn, wie wir sahen, nur der Willensakt bzw. die Gottesliebe notwendig tugendhaft

posset idem simul diligere et odire, non tamen videtur possibile, quod aliquis odiat idem et mereatur illud odire propter hoc, quod ipsum diligit. Et istud assumtum, scilicet quod quicumque aliquid facit meritorie, facit hoc pro amore Dei, est principium in Theologia, quod ponit, quod sine caritate nemo potest mereri, sicut plane videtur, quod illa auctoritas Apostoli dicat: „Si linguis hominum loquar et angelorum etc., caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest" (Conclusio 7 B, ed. BÖHNER I [1941] 2, S. 46).

[22] Ed. I (1941) 2 S. 49. Wenn BÖHNER (Gesch. d. christl. Phil. S. 623) schreibt: „Wird ferner behauptet, Gott könne uns befehlen, ihn zu hassen, so hat Wilhelm zunächst im Auge, daß ein solcher Befehl keinen Widerspruch enthält; denn wäre er ein Widerspruch, könnte niemand, auch Luzifer nicht, diesen Befehl aussprechen, da ein Widerspruch unmöglich existieren kann", referiert er dann Ockhams Ansicht oder hält er sie auch für richtig?

[23] Vgl. ISERLOH, Um die Echtheit, S. 334ff.

[24] „quia amare deum propter se et super omnia est actus sic rectus, quod non potest fieri deformis" (Quodl. III 15 (14); Vat. lat. 3075 f. 27 vb).

[25] „quia causatur vel continuatur ab actu essentialiter virtuoso" (ebd.).

sind[26], fallen unter die per denominationem extrinsecam guten Akte alle anderen, also nicht nur die äußeren Handlungen[27].

Freilich ist auch der Wille intrinsece oder necessario virtuosus nur auf Grund der Setzung Gottes (stante praecepto divino). Er hätte die Moralität auch allein an den Intellekt binden können[28]. Weiter hat nicht das Wollen an sich schon moralischen Charakter, sondern nur, wenn es von der recta ratio geleitet ist. Für Ockham kann ein Willensakt moralisch indifferent sein und denominatione extrinseca gut oder schlecht werden. Allerdings kann man ihm, wie er sagt, hierbei nur folgen, wenn man mit ihm der Meinung ist, daß der Mensch zugleich zwei Willensakte setzen kann[29]. Wenn ich z. B. einen Menschen liebe, indem ich lediglich einen Willensakt auf ihn richte, ohne ein gutes oder schlechtes Ziel dabei zu haben, ohne Hinblick auf die recta ratio und auf die Umstände, dann ist dieser Akt weder gut noch böse. Setze ich dann zu diesem Akt noch einen zweiten, nämlich ihn zu lieben um Gottes willen gemäß dem Urteil der Vernunft und entsprechend allen anderen Umständen, dann ist dieser zweite Akt vollkommen und innerlich tugendhaft,

[26] „Quarta conclusio est, quod actus primo et necessario virtuosus est actus voluntatis hoc patet primo, quia ille solus est laudabilis et virtuosus secundum se; alii vero non nis, secundum alios et per quandam denominationem extrinsecam, puta per hoc, quod eliciuntur conformiter actui voluntatis. Praeterea quilibet alius actus ab actu voluntatis potest idem manens esse virtuosus et viciosus; iste ergo sic solus est virtuosus, quod non potest fieri viciosus, sicut supra in tertia conclusione" (III Sent. q. 12 F).

„nullus actus alius ab actu voluntatis est intrinsece virtuosus vel viciosus ... nullus actus est viciosus, nisi sit voluntarius et in potestate voluntatis ... nullus alius habitus ab habitu voluntatis est intrinsece virtuosus" (III Sent. q. 12 G; Gött. f. 283 rb; vgl. III Sent. q. 10 H).

[27] „solus actus voluntatis est intrinsece virtuosus vel viciosus et nullus alius nisi extrinseca denominatione, quia quilibet alius tam actus interior quam exterior potest idem manens fieri successive bona intentione et mala" (III Sent. q. 12 XX; Gött. f. 288 ra).

„Si quaeras, quis est ille actus necessario virtuosus an exterior vel interior et an intelligere vel velle. Dico quod tam exteriores quam interiores sunt contingenter virtuosi" (Quodl. IV, 6; Gött. f. 283 ra).

„sed actus hominis tam exteriores quam interiores, puta intelligere vel velle, secundum quod quilibet est actus indifferens, sunt contingenter virtuosi" (III Sent. q. 12 E).

[28] „tale (i. e. quod est formaliter et intrinsece bonum) nihil potest esse ex sua natura nisi solus actus voluntatis; licet aliquis actus possit dici extrinsece bonus et virtuosus ex causa extrinseca acceptante, quomodo deus nunc solum acceptat actum voluntatis, quia si acceptaret actum intellectus sicut voluntatis, tunc ita potest actus intellectus dici bonus intrinsece sicut voluntatis" (III Sent. q. 12 XX contra II. dictum Scoti; Gött. f. 288 rb).

[29] „Si autem duo actus volendi possunt naturaliter simul esse in voluntate, quod credo esse verum, sicut in primo probatum est, tunc in voluntate potest aliquis actus indifferens modo praedicto" (III Sent. q. 10 P; Gött. f. 279 va, G f. 142 vb). Vgl. A. GARVENS, S. 396—401.

und in Verbindung mit ihm der vorher indifferente Akt denominatione extrinseca tugendhaft[30].

Ein Akt des freien Willens ist also an sich noch kein moralisch guter Akt. Genügen zu jenem die Erfassung des Gegenstandes durch den Intellekt, der Wille selbst und die Mitwirkung Gottes als Erstursache[31], so sind zu diesem noch erforderlich die recta ratio, d. h. das Anstreben des Gebotenen um des Gebotenen willen[32], und die rechten Umstände[33].

An anderer Stelle nennt Ockham moralisch schlechthin alle dem freien Willen unterliegenden Taten, im engeren Sinn aber die, die der Verfügung des Willens unterliegen gemäß dem Diktat der Vernunft und den anderen Umständen[34]. Wird eine Tat verdienstlich, weil sie aus Liebe zu Gott getan wird, so wird sie moralisch gut bzw. bekommt sie Tugendcharakter, sofern sie vom Willen verursacht ist, dem Diktat der recta ratio zu folgen[35].

[30] „Si enim diligam aliquem hominem absolute terminando actum volendi ad illum hominem et non ad aliquam circumstantiam bonam vel malam, tunc ille actus non est bonus vel malus moraliter, sed est neuter, et si tunc stante illo actu eliciam alium actum, quod volo diligere talem hominem propter deum secundum rectam rationem et secundum omnes alias circumstantias requisitas, iste secundus actus est perfecte et intrinsece virtuosus et primus, qui prius fuit indifferens nunc est virtuosus denominatione extrinseca, quatenus elicitur conformiter actui perfecte virtuoso et recto dictamini ... et sic patet quomodo potest aliquis actus voluntatis esse indifferens" (III Sent. q. 10 P; Gött. f. 279 va; G f. 142 vb).

[31] „quia ad causandum actum voluntatis non videntur plura requiri quam deus et ipsa voluntas et apprehensio obiecti" (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289 rb).

[32] „nullus actus est perfecte virtuosus, nisi voluntas eliciat actum velut dictatum a recta ratione, quia si vellet dictatum a recta ratione non quia dictatum, sed quia delectabile vel propter aliam causam, iam vellet illud dictatum, si solum esset ostensum per apprehensionem sine recta ratione, et per consequens ille actus non esset virtuosus, quia non eliceretur conformiter rationi rectae, quia hoc est elicere conformiter rationi rectae, velle dictatum a ratione recta propter hoc quod est dictatum" (III Sent. q. 12 CCC/DDD; Gött. f. 289 rb).

[33] „ad hoc quod sit perfecte virtuosa (sc. volitio) requiritur, quod conformetur rationi rectae in omnibus dictatis a ratione recta sibi debite competere; ergo si recta ratio dictet, quod talis actus est volendus loco et tempore, voluntas perfecte virtuosa debet velle talem actum in loco et tempore convenienti et per consequens, quidquid est obiectum actus dictati a ratione, erit obiectum actus perfecte virtuosi" (III Sent. q. 12 DDD; Gött. f. 289 va).

[34] „dico quod morale accipitur large pro actibus humanis, quae subiacent voluntati absolute ... Aliter accipitur magis stricte pro moribus sive actibus subiectis potestati voluntatis secundum naturale dictamen rationis et secundum alias circumstantias" (Quodl. II q. 14, Vat. lat. 3075 f. 20 vb).

[35] „maxime hoc verum est de actu meritorio, quia nullus actus non meritorius potest dici de novo meritorius, nisi quia continuatur et causatur ex amore dei. Similiter nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem vel quia causatur a tali velle, puta velle honorare patrem vel continuare honorem, quia volo facere, quod recta ratio dictat" (Quodl. III q. 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 27 vb).

Was versteht nun Ockham unter recta ratio? Sie ist für ihn die praktische, d. h. das Tun leitende Vernunft, ist die Einsicht der Vernunft in das, was recht, oder besser, was geboten ist. Der kreatürliche Wille braucht ja zum Handeln eine Regel, während der göttliche Wille selbst diese Regel ist, notwendig gut handelt und deshalb keiner besonderen Regel bedarf[36].

Der recta ratio gemäß ist ein Akt des Willens, wenn er übereinstimmt mit dem Urteil der Vernunft. So gebraucht Ockham recta ratio gleichbedeutend mit conscientia[37] und besonders mit prudentia[38], wobei diese eine auf das Handeln gerichtete Erkenntnis, eine „notitia directiva respectu cuiuscumque agibilis"[39] ist. Als Akt des Intellektes ist sie aber selbst noch moralisch indifferent[40]; wohl kann sie notwendig verknüpft sein mit einem actus virtuosus, aber dann ist sie nicht notitia directiva in bezug auf diesen Akt, sondern setzt ihn voraus und ist von ihm verursacht[41]. Die recta ratio ist aber nicht nur ein Akt bloßer intellektueller Erfassung sondern auch innerer Zustimmung[42]. Da aber diese Zustimmung notwendig gegeben wird und nicht in

[36] „sciendum est, quod ad hoc, quod actus rectus primo eliciatur a voluntate necessario, requiritur aliqua recta ratio in intellectu ... quia illa voluntas, quae potest, quantum est de se, bene agere et male, quia de se non est recta necessario, ad hoc quod recte agat indiget aliqua regula dirigente alia a se; hoc patet, quia ideo voluntas divina non indiget aliquo dirigente, quia illa est prima regula directiva et non potest male agere, sed voluntas nostra est huiusmodi, quia potest recte et non recte agere, igitur indiget aliqua regula recta dirigente ... Et multae aliae auctoritates sunt ad hoc, quod non potest esse actus rectus et virtuosus, nisi habeat rationem rectam; hoc igitur supposito tamquam certo, quod actus rectus et virtuosus voluntatis necessario conformatur actui prudentiae" (III Sent. q. 13 B; G f. 148rb/va).

[37] „Impossibile est, quod aliquis actus voluntatis elicitus contra conscientiam et contra dictamen rationis sive rectum sive erroneum sit virtuosus" (III Sent. q. 13 C; G f. 148va);

„contra rationem et contra conscientiam" (III Sent. q. 13 F); „contra conscientiam et rationem" (III Sent. q. 13 K; G f. 150rb);

[38] „recta ratio sive prudentia" (III Sent. q. 12 U, Gött. f. 285ra; NN, Gött. f. 286va; DDD; q. 13 E; q. 11 X).

[39] III Sent. q. 12 H. „prudentia est recta ratio agibilium" (Quodl. IV q. 6). „eo ipso quod voluntas divina hoc vult, ratio recta dictat, quod est volendum" (III Sent. q. 12 CCC).

[40] III Sent. q. 12 OO-RR. „actus intellectus non est primo virtuosus nec est in potestate voluntatis" (III Sent. q. 12 OO; fehlt in Gött.).

[41] „quia dirigere non est nisi causare actum, sed actus virtuosus causat illum actum prudentiae" (III Sent. q. 12 SS; fehlt in Gött.).

[42] „recta ratio sive actus assentiendi, quae vocatur recta" (III Sent. q. 12 CCC). Gött. f. 289rb: „recta ratio sive actus qui ponitur mediante recta ratione". In Quodl. III, 16 (15) ersetzt er „mediante recta ratione" durch „mediante actu dictativo intellectus".

der Gewalt des Willens liegt, ist die recta ratio selbst ein actus naturalis und damit moralisch indifferent[43].

So sehr sie auch bei Ockham dem Intellekt zugeordnet ist, so ist doch nicht zu übersehen, daß sie weniger der Einblick in die Geordnetheit des Seins, auf der die Imperative des Handelns gründen, als vielmehr das Bewußtsein vom Gebotensein bestimmter Handlungen ist[44]. Das Gute als das Seinsgemäße tritt hinter dem Gebotenen, das materiell Werthafte hinter dem Formalen zurück.

Die Notwendigkeit der Übereinstimmung der Handlungen mit der recta ratio bzw. der prudentia betont Ockham sehr deutlich und wiederholt[45]. Der Begriff der Moralität beinhaltet mit der Freiwilligkeit auch die Übereinstimmung mit der recta ratio[46]. Das will aber nicht heißen, daß diese im selben Sinne und im selben Maße wie die Freiwilligkeit die Ursache der Moralität ist. Wohl folgert Ockham: Wenn eine Wirkung genügend erklärt ist aus ihren Wesensursachen, so muß die Klugheit, wenn sie mit dem freien Willen notwendige Voraussetzung der moralischen Tat ist, mit diesem auch ihre Wirkursache sein[47]. Aus der Art aber, wie Ockham „causa aliquo modo"

[43] „actus prudentiae secundum eum (sc. Scotum) et secundum veritatem est solum actus naturalis et nullo modo in potestate nostra plus quam actus videndi" (III Sent. q. 12 XX; Gött. f. 288ra).

„nihil est actualiter volitum nisi actualiter apprehensum ab intellectu et tunc apprehensione facta statim intellectus naturaliter assentit" (III Sent. q. 13 K).

Vgl. A. Garvens, a. a. O. S. 374ff.

[44] „recta ratio deberet dictare, quod volendum est propter deum abstinere, quia sic est dictatum a recta ratione, aliter non esset recta sed erronea" (Quodl. III, q. 16 [15]; Vat. lat. 3075 f. 28rb). Vgl. Anm. 39.

[45] „nulla virtus moralis nec actus virtuosus est possibilis sine omni prudentia, quia nullus actus est virtuosus, nisi sit conformis rectae rationi ... quilibet actus et habitus virtuosus necessario requirit aliquam prudentiam" (III Sent. q. 12 NN; Gött. f. 286rb/va).

„nullus actus est perfecte virtuosus nisi conformiter eliciatur rationi rectae actualiter inhaerenti" (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289rb).

[46] „virtuosum et viciosum sunt nomina connotativa et significant ipsum actum non absolute, sed connotando cum hoc activitatem voluntatis et prudentiae et quando deficit aliquid connotatum non dicitur talis actus virtuosus" (III Sent. q. 13 F; Gött. f. 149va).

[47] „Si quaeras de actu prudentiae in quo genere causae se habet ad actum virtuosum. Ex quo necessario requiritur per te et effectus sufficienter dependet ex causis suis essentialibus igitur etc. Respondeo quod est causa efficiens necessario requisita ad actum virtuosum, sine qua impossibile est actum esse virtuosum stante ordinatione divina, quae nunc est, ita quod ad actum virtuosum necessario requiritur activitas actus prudentiae et activitas voluntatis, ita quod illae duae causae sunt causae partiales cum deo respectu actus virtuosi" (III Sent. q. 12 NN; Gött. f. 286va).

„tenendo istud principium, quod effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus, ex quo sequeretur, quod nullum absolutum necessario requiritur ad aliquem effectum nisi aliquo modo sit causa illius effectus; et per consequens, cum prudentia actualis

und „causa efficiens essentialiter" durcheinander gebraucht, können wir entnehmen, daß er causa efficiens in sehr weitem Sinne meint und auch die Materialursache bzw. Finalursache oder gar die bloße condicio darunter fallen können[48]. Denn die recta ratio und die anderen Umstände der moralischen Tat sind nach Ockham nicht Wirkursache neben dem Willen, sondern sind Gegenstände der Tat, d. h. selbst aktuell vom Willen miterfaßt[49]. Dafür führt er zwei Gründe an.

Wenn die recta ratio und die anderen Umstände nur äußere Bedingungen wären und nicht selbst Gegenstand der guten Tat, dann gäbe es überhaupt keine innerlich und notwendig moralisch guten Akte. Denn dann könnte ein Akt mit der Änderung einer Bedingung bzw. mit dem Fortfall oder dem Hinzukommen der recta ratio virtuosus oder vitiosus werden, er wäre also nur kontingent gut[50]. Nach Ockham wird aber nicht der Akt gut, sondern ein neuer Akt gesetzt, dessen Gegenstand die recta ratio einschließt und der damit intrisece gut ist. So kann man etwa um Gottes willen und unter geziemenden Umständen, was Ort und Zeit angeht, aber ohne die recta ratio bzw. nicht auf Grund des Diktates der recta ratio Abstinenz üben. Dann wäre das keine moralisch gute Tat. Würde nun während der Abstinenzübung die recta ratio sich einstellen, dann wäre das nicht mehr der numerisch selbe Akt, sondern wegen der Änderung des Objektes ein neuer Akt[51].

necessario requiritur ad actum virtuosum et est aliquo modo prior, necessario sequitur, quod actus prudentiae sit vera causa efficiens essentialiter et necessario requisita ad actum virtuosum, ita essentialiter sicut voluntas necessario requiritur tamquam causa efficiens ad hoc, quod actus sit virtuosus vel meritorius et per consequens sequitur ultra, quod suspensa activitate voluntatis vel actus prudentiae nullo modo dicitur talis actus virtuosus" (III Sent. q. 13 F ad primum; Gött. f. 149va).

[48] Über die begriffliche Unklarheit des Kausalbegriffs bei Ockham vgl. Giacon II, S. 486ff. Diesen Sachverhalt scheint mir A. Garvens, a. a. O. S. 385f., zu übersehen.

[49] „Utrum circumstantiae (actus puta) finis, recta ratio et huiusmodi sint obiecta actus virtuosi" (Vat. lat. 956f. 10vb).

„dico quod tam finis quam recta ratio et omnes aliae circumstantiae sunt obiecta partialia secundaria actus virtuosi" (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289rab).

[50] „nunc autem si illa, quae dicuntur circumstantiae, non essent obiecta actus virtuosi, nullus actus voluntarius esset necessario et intrinsece virtuosus, sed solum extrinsece et contingenter, cuius oppositum est prius probatum" (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289rb).

[51] „Sed volitio habens deum et alias circumstantias sine recta ratione pro obiecto non est eadem numero cum volitione, quae haberet rectam rationem pro obiecto propter variationem obiecti, ergo ille actus voluntatis, qui non habet istam rationem pro obiecto, non est natus elici conformiter rationi rectae, sed unus alius actus alterius speciei haberet rectam rationem pro obiecto et non ille" (Quodl. III q. 16 [15]; Vat. lat. 956 f. 11ra; 3075 f. 28rb).

Als zweiten Grund macht Ockham geltend: Es würde etwas moralisch gut durch einen Akt des Intellekts, d. h. aber durch einen actus naturalis. Dies ist das Hauptargument, worin auch am deutlichsten sein Anliegen zum Ausdruck kommt. Wenn das Wesen der Moralität in der Freiwilligkeit besteht, dann kann kein Akt moralisch werden durch etwas, was nicht in der Macht des Willens liegt; das letzte trifft aber bei der recta ratio bzw. der prudentia actualis zu[52]. Gegen Scotus betont Ockham immer wieder, daß ein indifferenter Akt nicht moralisch wird durch einen bloßen Akt der Klugheit, daß der Mensch sich nämlich der Übereinstimmung seines Handelns mit der recta ratio bewußt wird bzw. das Gebotensein des Aktes erkennt. Es bedarf vielmehr eines neuen Willensaktes, der nun auch die recta ratio zum Gegenstand hat. Scotus vertritt nämlich die Ansicht, daß die Moralität des freien Aktes in seiner Relation zur recta ratio besteht[53] und sie mit dem Akt und der recta ratio notwendig gegeben ist, daß also ein Akt oder Habitus, der mangels der recta ratio schlecht oder indifferent ist, durch Hinzukommen der letzteren ipso facto gut wird[54].

So sehr auch für Ockham die recta ratio zum verdienstlichen Handeln erforderlich ist, und eine Handlung, die nicht von der praktischen Vernunft als geboten vorgestellt ist, nach ihm nicht virtuosa sein kann, dagegen wohl eine Handlung, die nur subjektiv der recta ratio konform, d. h. vom irrenden Gewissen befohlen ist[55]; so wird doch die Handlung nicht gut durch Übereinstim-

[52] „Impossibile est quod de actu non virtuoso fiat virtuosus per aliquem actum pure naturalem, qui nullo modo est in voluntatis potestate, quia propter talem nullus laudatur nec vituperatur, ex quo solum est actus naturalis, sed actus prudentiae secundum eum et secundum veritatem est solus actus naturalis et nullo modo in potestate nostra plus quam actus videndi; ergo impossibile est, quod actus voluntatis indifferens et non virtuosus fiat virtuosus per solam coexistentiam prudentiae" (III Sent. q. 12 XX Contra I. dictum Scoti; Gött. f. 288ra).

„quia si per solam positionem actus prudentiae fieret actus voluntatis virtuosus, qui prius non erat virtuosus propter carentiam talis actus; cum actus ille prudentiae sit mere quid naturale et nullo modo in potestate nostra, sequitur quod de actu non virtuoso fieret actus virtuosus et e converso per destructionem et positionem actus mere naturalis, qui nullo modo est in potestate nostra et de non digno vita aeterna fieret dignus vita aeterna per aliquid mere naturale, quod nullo modo est in potestate nostra" (Vat. lat. 3075 f. 28rb; Quodl. III q. 16 [15]).

[53] „bonitas moralis in actu non dicit nisi relationem" (Ox. I. d. 17 q. 3n 2; ed. Wadding (Lyon 1639) V, 947).

[54] „possumus dicere, quod convenientia actus ad rationem rectam est, qua posita, actus est bonus, qua non posita quibuscumque aliis conveniat, non est bonus..." (Ox. I d. 17 q. 3n 3; V, 947f.)

[55] Damit beschäftigt sich ausführlich III Sent. q. 13: „Utrum aliquis possit habere actum rectum et virtuosum respectu alicuius obiecti, respectu cuius est error in intellectu" (G 148 f. rb).

mung mit der recta ratio, sondern allein durch den freien Willen. Die recta ratio ist nicht Ursache der Moralität neben dem freien Willen, auch nicht eine notwendige Bedingung in dem Sinne, daß ohne sie kein freier Akt moralisch sein kann, er mit ihr aber von selbst moralisch ist, sondern sie ist selbst Gegenstand des moralischen Aktes. Die recta ratio macht genau so wenig die Moralität der Handlung aus wie das Ziel oder ein anderer Umstand, die genau wie jene Teilobjekte des moralischen Aktes sind. Nur vom Willen kann man im eigentlichen Sinne aussagen, daß er gut oder schlecht ist[56].

Hier liegt das Charakteristische von Ockhams Ansicht, das ihn von Scotus unterscheidet, und die Häufigkeit, mit der er in dieser Frage gegen den Doctor subtilis argumentiert, mag uns zeigen, wie sehr ihm an dieser seiner Meinung gelegen ist[57]. Georges de Lagarde[58] verschiebt also die Akzente, wenn er sagt: „La rationalité de l'acte voulue et consentie dans tous ses détails font donc sa moralité". So würde eher die Auffassung des Duns Scotus zu kennzeichnen sein. In bezug auf Ockham müßte man sagen: Das Freigewolltsein eines von der Vernunft als geboten hingestellten Aktes macht dessen Moralität aus. Dabei ist noch zu bedenken, daß die Vernunft für das Gebotensein keine vom Sein geforderten Gründe beizubringen vermag, worauf auch de Lagarde gebührend hinweist[59]. Wir haben keinen

[56] S. o. Anm. 12.

[57] „Si dicas, quod actus prudentiae requiritur sicut causa essentialis et partialis ad actum virtuosum secundum Iohannem et istam opinionem. Non tamen oportet, quod concurrat tamquam obiectum, sicut apprehensio obiecti et deus concurrunt sicut causae partiales ad causandum actum virtuosum non tamen sicut obiecta, ergo a simili in proposito de recta ratione et si requiritur non oportet quod ut obiectum respectu actus virtuosi. Contra ..." (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289rb). Vgl. III q. 12 XX; q. 13 D. „Sed quod prudentia actualis necessario requiritur, potest dupliciter intelligi, uno modo quod primo eliciatur aliquis actus voluntatis secundum omnes circumstantias requisitas ad actum virtuosum, excepta prudentia sive recta ratione, et quod post manente eodem actu in voluntate praecise et nullo alio elicito per generationem prudentiae fiat iste actus, qui prius non fuit virtuosus propter defectum prudentiae, fiat inquam virtuosus per generationem prudentiae, quomodo ponit Iohannes in primo in materia de caritate et in quolibet et iste intellectus est impossibilis" (III Sent. q. 13 E; G f. 149ra).

„Quantum ad secundum, quod dicit Iohannes, dico quod impossibile est, quod quicumque actus sit primo naturalis et indifferens solum et postea moraliter bonus et meritorius sine novo actu voluntatis intrinsece et formaliter bono vel meritorio et hoc propter transitum de contradictorio in contradictorium, qui non potest salvari sine novo actu voluntatis, sicut prius patuit" (III Sent. q. 12 YY Solutio secundi dicti Ioh.; Gött. f. 288va). Vgl. Quodl. III q. 16 (15); Quodl. II q. 15 (14): „nullus actus intellectus potest facere talem actum rectum et difformem" (Vat. lat. 3075f. 27vb).

[58] a. a. O., S. 77.

[59] „Le contraste (d. h. zwischen dem Voluntarismus und dem von Lagarde angenommenen Rationalismus in Ockhams Moralauffassung) est, en effet, troublant. Mais il n'étonne plus à partir du moment où nous considérons la raison comme un législateur souverain dont les impératifs doivent être acceptés et ne demandent pas à être expliqués. La raison n'a pas à se chercher des raisons. Ainsi le volontarisme ockhamiste commande un rationalisme intransigeant dont aucune école n'avait encore approché" (a. a. O. S. 77).

Grund, von besonderer Rationalität oder gar von Rationalismus in Ockhams Moralauffassung zu sprechen. Ein Weniger an Vernunftgebundenheit des moralischen Handelns war für jemand, der noch im Rahmen des Christlichen bleiben wollte, kaum möglich.

Wir haben gesehen, die recta ratio, das Ziel und die anderen Umstände sind Gegenstand der moralischen Tat oder besser der intrinsece moralischen Tat; das bedeutet, daß mit der Änderung der Umstände sich die Tat selbst ändert, was bei der nur per denominationem extrinsecam moralischen Tat nicht der Fall ist. Hier sind die Umstände wirklich Umstände, die an der Tat selbst nichts ändern. Der Kirchgang z. B. bleibt derselbe, ob ich ihn aus gutem oder schlechtem Motiv unternehme[60]. Ein solcher Akt hat wohl seine seinshafte, aber keine moralische bonitas. Diese bekommt er erst per denominationem extrinsecam, wenn er neben den circumstantiae, d. h. recta ratio, finis, locus und tempus Objekt eines neuen Aktes wird[61]. Diesen Akt nennt Ockham auch intrinsece oder necessario bonus. Denn er kann nicht vitiosus werden, weil mit der Änderung eines Umstandes der Gegenstand des Aktes und damit dieser selbst sich ändern würde[62]. Ockham braucht intrinsece bonus also in verschiedener Bedeutung. Im engen Sinne ist für ihn intrinsece oder necessario bonus nur der formale, inhaltlich nicht weiter bestimmte Wille zu tun, was die recta ratio befiehlt und weil sie es befiehlt. Ein actus intrinsece bonus im weiteren Sinne kommt zustande, wenn ein actus exterior oder

[60] „dico quod non sunt circumstantiae respectu actus necessario et intrinsece virtuosi. Sed sunt obiecta respectu istius actus, sunt autem circumstantiae respectu cuiuslibet actus, qui solum dicitur virtuosus per denominationem extrinsecam per conformitatem ad actum necessario virtuosum, quia quilibet talis actus potest semper (idem) manere et circumstantiae possunt variari, sicut idem potest esse actus ambulandi ad ecclesiam propter bonum finem et malum, cum recta ratione et contra rationem rectam, ideo respectu talis actus dicuntur circumstantiae. Actus autem intrinsece virtuosi variantur propter variationem cuiuscumque circumstantiae, quia variato obiecto non potest esse idem actus propter transitum a contradictorio in contradictorium" (Quodl. III, 16 [15]; Vat. lat. 3075 f. 28va). Vgl. III Sent. q. 12 FFF ad primum argumentum II. dubii.

[61] „actus exterior est bonus bonitate sua propria, quae est ipse actus naturalis. Sed moraliter et causaliter est bonus bonitate actus interioris, quia solum est bonus quadam denominatione extrinseca etc." (Quodl. I q. 20; Vat. lat. 3075 f. 14vab).

[62] „dico quod non sunt circumstantiae respectu actus intrinsece et necessario virtuosi, sed sunt obiecta secundaria respectu illius actus .... actus, qui est necessario et intrinsece bonus non esset idem variata quacumque circumstantia, quod variato obiecto non potest actus esse idem propter transitum a contradictorio in contradictorium et ideo respectu actus non sunt proprie circumstantiae" (III Sent. q. 12 FFF ad primum argumentum secundi dubii; Gött. f. 290ra).

interior, z. B. das Beten, Gegenstand dieses Willens wird. Dann ist aber der actus exterior nur noch Teilobjekt, und zwar objectum commune dieses damit umgreifenderen Aktes, während die Umstände die anderen Teilobjekte sind, und zwar das Ziel obiectum principale und die recta ratio mit Zeit und Ort obiecta secundaria. Das Beten selbst ist damit sittlich indifferent. Sittlich gut wird es erst, wenn der Wille zu beten sich mit dem Willen verbindet, es zur Ehre Gottes, als Gebot der recta ratio, am Sonntag und in der Kirche zu tun, wobei dieser Wille aktuell sein muß[63]. Es genügt nämlich nach Ockham nicht, daß die recta ratio und die anderen Umstände habitualiter oder aptitudinaliter vom Willen angestrebt werden. Zur moralischen Tat gehört für Ockham, daß sie aktuell Gegenstand des freien Willens ist[64]. Sobald also das Gebotensein nicht mehr bewußt ist, hört die Handlung auf, moralisch zu sein[65]. Oder besser, sie hört selbst auf, weil ihr Objekt nicht

[63] „Respondeo: omnes circumstantiae actus voluntatis sunt obiecta partialia illius actus, ita quod finis in omni actu est obiectum principale, sicut prius patuit, aliae circumstantiae sunt obiecta secundaria et partialia respectu illius actus. Exemplum: si enim ad hoc, quod actus voluntatis, quo aliquis vult orare deum, sit perfecte virtuosus, requirantur de necessitate istae circumstantiae, quia velit orare propter honorem dei secundum rectum dictamen rationis, in tempore statuto, puta die dominico, in loco determinato, puta in ecclesia; tunc iste actus sic virtuosus habet honorem dei pro obiecto principali, actum orandi pro obeicto communi rectam rationem, diem dominicum et ecclesiam pro obiectis secundariis et partialibus; ita quod respectu actus voluntatis istae circumstantiae sunt obiecta et causae effectivae partiales respectu illius actus, sed respectu actus exterioris non sunt obiecta partialia, qui actus dicitur obiectum commune, quia actus orandi vel ambulandi vel aliquis exterior actus non habet tempus pro obiecto nec locum nec rectam rationem nec finem. ... quantum ad istum actum nihil faciunt nisi stant iuxta i. e. circumstant illum actum sine aliqua causalitate ...“ (III. Sent. q. 10 N; G f. 142 rab; Gött. f. 279 rb). Vgl. A. Garvens, S. 392f.

[64] „quia stante ordinatione, quae nunc est, nullus actus est perfecte virtuosus nisi eliciatur conformiter rationi rectae actualiter inhaerenti“ (III Sent. q. 12 CCC; Gött. 289 rb).

„Et si dicis quod ista volitio elicitur conformiter rationi rectae aptitudinaliter licet non actualiter et hoc sufficit ad haec, quod actus sit virtuosus. Contra, ratio recta debet dictare, quod volendum est propter deum abstinere, quia sic est dictatum a recta ratione, aliter non esset recta sed erronea“ (Quodl. 16 [15]; Vat. lat. 3075 f. 28 rab).

„ergo patet quod ad actum rectum voluntatis necessario requiritur aliqua ratio in intellectu, non quidem aptitudinalis nec habitualis, sed actualis modo praedicto“ (III Sent. q. 13 G; G f. 149 vb). Vgl. III Sent. q. 13 K.

„prudentia habitualis non sufficit ad actum rectum, sed necessario requiritur prudentia actualis“ (III Sent. q. 13 D; G f. 148 vb).

[65] „si corrumpatur actus prudentiae, necessario corrumpitur actus virtuosus, cuius prudentia erat directiva necessitate, dico naturali pro eo, quod talis actus prudentiae est causa efficiens et obiectum, ut actualiter in se inhaerens necessario requisita ad causandum actum virtuosum voluntatis et ad conservandum“ (III Sent. q. 13 G; G f. 149 vb).

mehr gegeben ist[66]. Stellt sich die Aufmerksamkeit wieder ein, dann liegt damit aber nicht schon wieder eine moralische Tat vor, sondern es bedarf eines neuen Willensaktes, denn, wie wir oben gesehen haben, kann eine Tat durch die Klugheit allein nicht moralisch werden. Es liegen also jeweils soviel numerisch verschiedene moralische Akte vor, wie im Verlauf einer Handlung die Aufmerksamkeit auf ihr Gebotensein verloren ging und dieses dann wieder vom Bewußtsein erfaßt und vom Willen bejaht bzw. abgelehnt wurde. Mit Recht können wir also vom Voluntarismus und Aktualismus bei Ockham sprechen.

Hier erhebt sich erneut die Frage: Worin besteht nun die moralische Güte, was fügt sie dem Akt hinzu und was wird diesem durch die Bosheit genommen[67]? Scotus, gegen den Ockham in diesem Zusammenhang polemisiert, sah die Güte in der Übereinstimmung des Aktes mit seinen Umständen, sie kam damit als eine Beziehung zur Substanz des Aktes hinzu[68]. Das ist Ockham einerseits zu wenig und andererseits zu viel. Zu wenig für den innerlich und notwendig guten bzw. bösen Akt. Denn dieser darf nach ihm seine Charakterisierung als gut nicht von außen, durch Umstände, bekommen. Deshalb fordert er, wie wir schon sahen, daß die Umstände selbst Gegenstand des sittlichen Aktes werden, also zu dessen Substanz gehören. Der Akt erhält aber dann seine Güte nicht durch etwas außer ihm Liegendes, sondern durch seine Substanz selbst. Diese macht die bonitas bzw. malitia aus. So gibt Ockham auf die Frage, woher der Akt seine Güte bzw. Bosheit habe, die Antwort: Von daher, von wo er auch seine Substanz hat, also vom objectum commune und von allen Umständen als vielen Teilursachen, die zusammen eine Totalursache bilden[69]. Die Substanz des

[66] Vgl. III Sent. q. 10 N.

[67] Vgl. A. Garvens, S. 401—403. Es ist zu ergänzen, daß die Quästion 6 des IV. Quodl., aus der hier viel zitiert wird, sich nicht in den Handschriften befindet und identisch ist mit III Sent. q. 12, nach Ph. Böhner aber auch hier nicht hingehört. Vgl. oben Anm. 1.

[68] „Nam Iohannes ponit, quod substantia actus virtuosi et vitiosi potest esse eadem, sed dicitur esse virtuosus propter conformitatem ad circumstantias requisitas, quas non ponit esse obiecta partialia actus virtuosi et vitiosi, ideo per eum bonitas addit super substantiam actus respectum conformitatis ad omnes circumstantias“ (III Sent. q. 10 P; G f. 142 vb—143 ra; Gött. f. 279 va).

„quia secundum eum (sc. Scotum) moralis bonitas vel meritoria non addit super substantiam actus nisi quosdam respectus ad circumstantias actus vel tantum unum respectum ad rationem rectam plene vel bene dictantem de circumstantiis et ille respectus secundum eum oritur ex natura rei“ (III Sent. q. 12 XX ad primum dub.; Gött. f. 288 ra). Vgl. Anm. 54.

[69] „Si quaeras, unde actus habet bonitatem suam vel malitiam. Dico ab eisdem a quibus habet substantiam actus, quia ab obiecto communi et omnibus circumstantiis, tamquam a causis multis et partialibus, quae omnes simul positae faciunt unam causam totalem“ (III Sent. q. 10 P—Q; G f. 143 ra; Gött. f. 279 vb).

Aktes ist eine Sittlichkeit, und er kann nur als guter bzw. böser getan werden[70]. Diese Auffassung würde keine Schwierigkeit machen im Zusammenhang der übrigen Ansichten Ockhams, wenn er den Begriff des Aktes intrinsece bonus eng faßte und darunter nur den Akt des Willens, der recta ratio zu folgen, bzw. die Gottesliebe verstände, die zum actus exterior hinzukommen müssen, um ihn moralisch gut zu machen. So argumentiert Ockham z. B. in Quodl. III q. 15 (14)[71].

In der angeführten Stelle aber nimmt er den Begriff actus intrinsece commune, d. h. den actus exterior, neben den anderen Umständen als Objekt und Ursache des Aktes und damit seiner bonitas. Danach würde der Akt doch vom äußeren Objekt und damit vom Sein der Dinge seine sittliche Güte empfangen, bzw. dem actus exterior, der als obiectum commune Gegenstand des innerlich sittlichen Aktes wird, würde seine eigenen Güte zukommen. Das will aber Ockham in seiner Auseinandersetzung mit Scotus gerade ausschalten; der actus exterior ist weder selbst gut, noch empfängt er dadurch, daß er per denominationem extrinsecam gut wird, etwas Reales hinzu, nicht einmal einen respectus, wie Scotus gemeint hatte.

Entsprechend führt Ockham die obige Anwort mit der Frage fort: Was fügt die Güte oder Bosheit des Aktes der Substanz jener Handlung, die nur denominatione quadam extrinseca gut genannt wird, hinzu[72]? Er antwortet: Nichts, nicht einmal einen neuen respectus. Die bonitas ist für diesen Akt nur ein Name oder besser ein Konnotativbegriff, der mitbezeichnet, daß der selbst indifferente Akt konform getan wurde mit einem wesentlich tugend-

[70] „dico, quod numquam actus et sua rectitudo differunt, quia omnis actus rectus aut est rectus essentialiter aut per denominationem extrinsecam; si primo modo tunc substantia actus est sua rectitudo, quod patet ex hoc, quia impossibile est, quod talis actus sit a voluntate creata, nisi sit rectus. Si secundo modo, tunc iste actus dicitur rectus quia causatur vel continuatur ab actu essentialiter virtuoso ad cuius conformitatem dicitur actus rectus“ (Quodl. III, 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 27 va b).

[71] „Nullus actus non meritorius potest dici de novo meritorius, nisi quia continuatur et causatur ex amore dei. Similiter nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem... ergo rectitudo actus necessario erit actus voluntatis... Dicitur ergo quod difformitas non est carentia iustitiae vel rectitudinis debitae inesse actui, sed est carentia rectitudinis debitae inesse ipsi voluntati, quod nihil aliud est dicere, nisi quod voluntas obligatur ex iustitia aliquem actum elicere secundum praeceptum divinum, quem non elicit. Et ideo rectitudo actus non est aliud quam ipse actus, qui debite elicitur secundum rectam rationem“ (Quodl. III, 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 27 v b).

[72] „Si autem quaeras, quid addit bonitas vel malitia super substantiam actus, qui dicitur bonus vel malus tantum denominatione quadam extrinseca, puta actus partis sensitivae et similiter actus voluntatis“ (III Sent. q. 10 Q; G f. 143 ra; Gött. f. 279 va).

haften Willensakt und gemäß der recta ratio[73]. Das letzte setzt Ockham überflüssigerweise hinzu, denn die recta ratio ist mit dem ersten schon gegeben, weil ein actus voluntatis perfecte virtuosus nach ihm ein Akt gemäß der recta ratio ist. Hier wird damit schon deutlich, wie sehr bei Ockham die verschiedenen Elemente nebeneinander stehen. So bleibt auch das Verhältnis von dem indifferenten actus exterior und dem innerlich moralischen Akt, der jenen fortführt und damit per denominationem extrinsecam gut bzw. schlecht macht, ein bloßes Nebeneinander. Es kommt nicht zu einer Information des einen durch den anderen.

Mit dieser Frage, ob ein actus exterior, der conformiter mit einem innerlich guten Akt hervorgebracht wird, etwas hinzugewinnt bzw. ob die rectitudo etwas am Akt und damit die difformitas eine carentia rectitudinis oder sie nur etwas Formales im Willen ist, beschäftigt sich Ockham in Auseinandersetzung mit Scotus, abgesehen von III Sent. q. 12 XX und YY, besonders in Quodl. I q. 20 und III q. 15 (14)[74].

Hiernach ist die bonitas weder der Akt selbst noch eine Qualität am Akt. Sie kann nicht mit dem Akt identisch sein, denn derselbe Akt kann ja je nach den Umständen gut oder schlecht sein. Ich kann mich z. B. aus Liebe zu Gott auf den Kirchgang begeben, ihn dann aber fortsetzen aus weltlicher Eitelkeit. Die moralische Güte ist aber auch keine Qualität, die den indifferenten Akt informiert; sie könnte höchstens ein respectus sein, und zwar ein respectus conformitas oder dependentiae. Ein solcher respectus ändert aber nichts am äußeren Akt, fügt ihm nichts hinzu und gibt ihm keinen anderen Charakter. Er liegt z. B. auch vor, wenn Naturursachen in Tätigkeit treten durch Annäherung an ihr passivum auf Grund eines inneren Aktes, etwa wenn ich den Willen habe, eine Kerze anzuzünden, und dazu ihr den brennenden Docht nähere oder wenn ich will, daß ein Esel die Kirche verunreinige, und ihn dazu dorthin bringe. Auch hier ist eine Konformität zwischen innerem Willensakt und äußerem Geschehen gegeben, ohne daß diesem damit eine eigene Güte oder Bosheit eignet. Diesen nur äußeren Zusammenhang zwischen der indifferenten Tat und dem eigentlich sittlichen Willensakt macht Ockham weiter deutlich an dem schon erwähnten Beispiel

[73] „Dico, quod nihil absolutum positivum vel respectivum distinctum ab illo actu, quod habet esse in illo actu per quamcumque causam, sed tamen est bonitas illa nomen et conceptus connotativus significans principaliter illum actum sic neutrum connotans actum voluntatis perfecte virtuosum et rectam rationem, quibus conformiter elicitur, ideo denominatur virtuosus talis actus denominatione extrinseca“ (III Sent. q. 10 Q; G f. 143 ra; Gött. f. 279 vb).

[74] „Est ergo intellectus quaestionis, quando actus interior bonus elicitur et actus exterior conformiter elicitur, utrum actus exterior per talem conformitatem ad interiorem aliquid recipiat vel acquirat propter actum“ (Quodl. I, 20; Vat. lat. 3075 f. 14 rb).

von dem Selbstmörder, der sich in einen Abgrund stürzt und im Stürzen seine Tat bereut. Wenn die äußere Tat selbst böse wäre, dann bliebe dieser Mensch vitiosus, denn an jener ändert sich ja durch die Reue nichts, weil aber der Akt der Reue tugendhaft und verdienstlich ist, wäre dieser Selbstmörder zugleich vitiosus und virtuosus, also gleichzeitig zu verdammen und zur Seligkeit zu führen[75]. Käme der äußeren Tat eine eigene Bosheit zu, dann hätte Augustinus unrecht mit seiner Feststellung in „De libero arbitrio", daß jemand, der den Willen zum Ehebruch, aber keine Gelegenheit dazu hat, nicht weniger schuldig ist, als wenn er auf frischer Tat ertappt ist[76].

Wenn man sagt, daß die difformitas actus in dem Fehlen der geforderten rectitudo actus bestehe[77], dann darf das nach Ockham nicht so verstanden werden, daß die rectitudo eine dem Akt anhaftende qualitas[78] oder die den materiellen Akt informierende Form ist, sondern bedeutet, daß die Handlungen, die nur per denominationem extrinsecam moralisch gut oder verdienstlich sein können, dazu einer Ergänzung durch einen anderen Akt bedürfen. So braucht die Vaterliebe, um rectus genannt werden zu können, die Hilfe einer guten Intention, etwa der Liebe zu Gott[79]. Die carentia rectitudinis ist also nicht ein Mangel des Aktes selbst, in diesem Falle der Vaterliebe, sondern der Ausfall eines diesen ergänzenden notwendig guten oder das Hinzukommen eines wesentlich schlechten Aktes[80]. In beiden Fällen ändert sich am Akt selbst nichts.

Dieser die Rechtheit ausmachende Akt ist nun, wie wir oben schon gesehen haben, kein Akt der Erkenntnis, etwa der Klugheit, sondern des Willens[81]. Demnach wird allein eine Handlung moralisch gut und tugendhaft durch den Willensakt, das zu tun, was die recta ratio diktiert, und verdienstlich kann eine Handlung nur werden, wenn sie von der Liebe zu Gott verursacht wird[82].

Die rectitudo actus ist also etwas Formales, nämlich die subjektive Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Gebot Gottes; ähnlich ist

[75] „ille homo simul foret viciosus et virtuosus, damnandus propter exteriorem, salvandus propter actum interiorem" (ebd.). [76] PL 32, 1225.

[77] „deformitas est carentia rectitudinis, quae debet esse in actu" (Quodl. III, 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 27vb). So z. B. Scotus in Quodl. q. 18 n. 13; XII, 485; vgl. III Sent. q. 12 XX. [78] „Rectitudo non est qualitas inhaerens alicui" (ebd.).

[79] „propter assistentiam novi actus potest dici rectus, puta si continet illum amorem bona intentione, puta propter praeceptum divinum" (ebd.).

[80] „Et tunc dicitur rectus propter actum (voluntatis), quo vult alium actum continuare propter praeceptum divinum. Et idem actus postea dicitur deformis propter carentiam illius actus necessario virtuosi vel propter positionem alterius actus essentialiter viciosi puta, si velit illum actum continuare propter vanam gloriam" (ebd.).

[81] „rectitudo actus necessario erit actus voluntatis" (Vat. lat. 3075 f. 28 ra.; Quodl. III q. 15 [14]). [82] S. Anm. 35.

die difformitas nicht eine solche des Aktes, sondern des Willens, der die Handlung, zu der er verpflichtet ist, nicht setzt bzw. eine verbotene tut[83].

Daß die Sünde eine privatio ist, läßt Ockham nur für die Unterlassungssünde gelten. Sie hat lediglich eine causa defectiva, nämlich den Willen, der verpflichtet ist, einen Akt zu setzen, und es nicht tut. Eine Tatsünde dagegen ist keine privatio, sondern ein positiver Akt, dem an sich nichts fehlt, den hervorzubringen dem menschlichen Willen aber verboten war[84]. Ist so die difformitas keine carentia rectitudinis, nimmt sie dem Akt nichts und fügt sie ihm nichts hinzu, sondern bezeichnet sie nur mit, daß der Akt getan wurde gegen ein Gebot Gottes, dann bedeutet es auch keine Schwierigkeit mehr, daß Gott bei jeder sündhaften Tat als causa prima mitwirkt. Ja, er kann sie als Totalursache allein setzen, ohne zu sündigen, weil für ihn kein Gebot oder Verbot besteht[85]. Wenn Gott lügt oder wenn er als causa totalis den Akt des Gotteshasses in einem Menschen setzt, wie er es immer als causa partialis tut, so ist das keine Sünde, weil er an nichts gebunden ist[86]. Andererseits

[83] „dicitur ergo quod deformitas non est carentia iustitiae vel rectitudinis debitae inesse actui, sed est carentia rectitudinis debitae inesse ipsi voluntati, quod nihil est aliud dicere nisi, quod voluntas obligatur ex iustitia aliquem actum elicere (secundum praeceptum divinum), quem non elicit. Et ideo rectitudo actus non est aliud quam ipse actus, qui debuit elici secundum rectam rationem" (Quodl. III 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 28ra).

„Dico quod difformitas in actu vel peccatum in actu non est carentia rectitudinis debitae inesse actui, qui dicitur peccatum propter rationem prius dictam, sed est carentia rectitudinis debitae inesse voluntati, quod nihil aliud est dicere nisi, quod voluntas obligatur aliquem actum elicere secundum praeceptum divinum, quem non elicit, et sic peccat peccato omissionis et sic rectitudo vel absolutum vel respectivum nihil aliud est quam ipsemet actus, qui debuit elici secundum rationem rectam et voluntatem dei" (III Sent. q. 12 YY Solutio tertii; Gött. f. 288va).

[84] „Ex hoc patet quomodo peccatum dicitur privatio, quia peccatum omissionis est formaliter privatio et aliquid peccatum sc. commissionis non dicitur privatio sed est actus positivus, quem voluntas tenetur non elicere et ideo est peccatum" (III Sent. q. 12 YY Solutio tertii).

[85] „Et si dicas, quod deus tunc peccaret causando talem actum difformem sicut voluntas creata peccat, quia causat talem actum. Respondeo, deus nullius est debitor et ideo non tenetur illum actum causare nec oppositum eius nec illum actum non causare et ideo non peccat, quantumcumque illum actum causat. Voluntas autem creata tenetur per praeceptum divinum illum actum non causare et per consequens illum actum causando peccat, quia facit, quod non debet facere" (III Sent. q. 12 XY; Gött. f. 288vb).

[86] „quia peccatum nihil aliud dicit nisi aliquem actum commissionis vel omissionis, ad quem homo obligatur, propter cuius commissionem vel ommissionem homo obligatur ad poenam aeternam, deus autem ad nullum actum potest obligari et ideo eoipso, quod deus vult, hoc est iustum fieri . . . unde si deus causaret odium sui in voluntate alicuius sicut causa totalis (sicut nunc semper causat sicut causa partialis) numquam talis peccaret nec deus, quia ad nihil obligatur, nec illa voluntas, quia actus ille non esset in potestate sua" (IV Sent. q. 9 E; Gött. f. 305rb; G. f. 186rb; vgl. Centiloquium Concl. 4 und Concl. 7 contra 5 prima; IV Sent. q. 14 D 3. dubium secundum).

würde auch der Mensch wie Gott nicht sündigen, wenn er der Gebundenheit durch das Gebot ledig wäre[87]. Von der Tat her gesehen ist die Sünde demnach nichts Reales, denn sie kann von Gott getan werden, ohne Sünde zu sein[88].

Deutlicher kann der Formalismus in Ockhams Ethik nicht zum Ausdruck kommen. Was getan wird, ist an sich gleich, wenn es nur getan wird von dem Willen, der sich konform weiß mit dem als geboten Erkannten. Andererseits kann Ockham so leichter deutlich machen, wie jede Sünde, auch wenn sie nicht den Gotteshaß einschließt, ein Abwenden von Gott ist. Denn in der Sünde tue ich ja nicht etwas an sich Schlechtes, sondern etwas Verbotenes, d. h. etwas, was Gott nicht will, und liebe damit etwas anderes mehr als Gott. Die Gottesliebe und der sündige Akt, z. B. die Unzucht, schließen sich nicht von Natur aus, sondern nur durch eine äußere Bestimmung, weil Gott diesen Akt verboten hat[89].

Wir haben gesehen, wie bei Ockham die Moralität einer Handlung darin besteht, daß sie vom Willen gesetzt wird, der sich dem Diktat der recta ratio fügt, d. h. die Tat tut oder unterläßt, weil sie geboten bzw. verboten ist. Wir haben vom Voluntarismus und Aktualismus in Ockhams Ethik gesprochen. Weiter haben wir gesehen, daß die seinsmäßige Begründung des Guten und die objektiven Werte bei Ockham keine Rolle spielen, sondern die moralische Güte mehr in der subjektiven Übereinstimmung des geschöpflichen Willens mit dem von Gott Gebotenen besteht. Es geht nicht so sehr darum, Werte zu verwirklichen, als vielmehr, Gebote zu erfüllen, nach deren Sinn nicht weiter gefragt wird und zu fragen auch nicht sinnvoll ist. Von hier aus können wir vom Formalismus in Ockhams Ethik sprechen. Die deutliche Akzent-

[87] „unde si voluntas creata non obligaretur ad causandum illum actum vel oppositum, quantumcumque causaret illum non peccaret, sicut nec deus" (III Sent. q. 12 YY; Gött. f. 288 vb).

[88] „Et ideo, quando quaeritur, quid est peccatum, dicendum est, quod non habet quid rei sed tantum quid nominis, ideo non debet concedi, quod est ens reale nec rationis ...; potest etiam dici nihil, quia omne positivum, quod est in peccato, potest poni per deum sicut per causam totalem in voluntate hominis et tamen sic non diceretur peccatum ... Nec deus peccare dicitur propter istum actum, quia nullus dicitur peccare, nisi qui facit aliquid, ad cuius oppositum obligatur, vel quia non facit illud, ad quod obligatur, deus autem ad nihil faciendum vel non faciendum obligatur, igitur etc. Et ideo peccatum nihil dicitur, quia omne positivum in eo potest causari sine omni peccato et similiter potest aliquem deus obligare ad poenam aeternam sine omni peccato" (IV Sent. q. 9 S; G. 189 vab; Gött. f. 307 va).

[89] „Si quaeras de conversione ad deum actu caritativo et conversione actu, quo diligitur creatura, quam deus non vult diligi, puta actum fornicandi. Sic non repugnant formaliter et materialiter inter se, sed compatiuntur se in eodem, quantum est ex natura actuum, sed solum repugnant per causam extrinsecam, puta per deum ordinantem talem creaturam nullo modo a voluntate creata diligi, et ita voluntas diligens talem creaturam non diligit deum super omnia" (III Sent. q. 12 AAA; Gött. f. 289 ra).

verschiebung vom Sein auf den Willen des Menschen rückt das Subjekt in den Vordergrund, allerdings findet dieses noch eine starke Bindung durch den souveränen Willen Gottes. Die Gefahr des Subjektivismus und die Tendenz zu ihm ist jedoch nicht zu verkennen.

DIE SOUVERÄNITÄT GOTTES

Noch mehr als die Freiheit des menschlichen Willens betont Ockham die völlige Souveränität Gottes. Der Wille Gottes ist weder von außen noch von innen her irgendwie gebunden. Gott handelt, wann er will und wie er will. Nicht sein Wesen, nicht seine Liebe und sein Mitteilungsdrang bewegen oder gar nötigen ihn zur Schöpfung. Diese ist seinem reinen Wohlgefallen entsprungen, und er steht ihr in völliger Unabhängigkeit, ja Indifferenz gegenüber[90].

In seinem Handeln ist Gott nur durch das Widerspruchsprinzip gebunden. „Deus potest facere omne, quod fieri non includit contradictionem"[91], lautet das von Scotus übernommene[92], viel angeführte Prinzip. Daraus folgen zwei andere, oft verwandte Axiome: Was real verschieden ist, kann Gott voneinander trennen und für sich im Sein erhalten, z. B. das prius vom posterius, die Ursache von der Wirkung[93]. Weiter kann Gott all das, was er als Teilursache zusammen mit den Zweitursachen tut, auch allein als Totalursache bewirken, weshalb für den Christen der Satz des Aristoteles, daß der Willensakt allein in der Gewalt des Willens ist, nicht ohne Einschränkung gilt[94]. Den Moralgesetzen ist Gott nicht unterworfen, weil diese ja Festsetzung seiner eigenen Willkür sind und er sie beliebig aufheben oder

[90] Vgl. II Sent. q. 4—5 E; LAGARDE VI, 54 f.

[91] Cent. Cl. 5. „Deus potest facere, quidquid non includit contradictionem" (II Sent. q. 8).

„(Deum) posse facere omne illud, quod non includit contradictionem fieri" (Quodl. VI q. 1).

„omne quod non includit contradictionem nec malum culpae potest fieri a Deo solo, igitur odium Dei etc." (II Sent. q. 19 F; Gött. f. 240 rb).

„potest efficere omne factibile, quod non includit contradictionem (et omne aliud a Deo quod non includit contradictionem)" (I Sent. d. 20 q. 1 L; Borgh. 68 f. 111 rb; Gött. f. 143 ra; Ottob. Lat. 2080 f. 110 vb ohne ()). Auch Petrus v. Candia schreibt dieses Axiom Ockham zu. Vgl. EHRLE, Der Sent. des P. v. C., S. 95, Anm. 1.

[92] Ox. IV, d. 10 q. 2 n 11; VIII, 513.

[93] „deus potest omne absolutum distinctum ab alio separare et in esse sine eo conservare" (Quodl. VI, q. 1; I Sent. d. 17 q. 1 L; Gött. f. 129 rb).

[94] III Sent. q. 4 L; „alio modo potest dici, quod aliquis actus sit indifferens in voluntate, si causetur totaliter a deo" (III Sent. q. 10 Q; Gött. f. 279 vb; G 143 ra).

„quia si deus faceret in voluntate mea actum conformem rationi rectae voluntate nihil agente, non esset ille actus meritorius" (III Sent. q. 10 R; Gött. f. 279 vb; G 143 rb).

ändern kann. Das Gute ist nicht ein Abbild des göttlichen Wesens, sondern eine Anordnung des göttlichen Willens. Die Vorstellung, daß Gott beim Erlassen seiner Gesetze einer Notwendigkeit seines göttlichen Wesens unterworfen ist, bedeutet für Ockham schon, seine Souveränität einschränken und ihn etwas Höherem unterordnen. Die Sünde besteht ja, wie wir sahen, nicht darin, daß etwas in sich Schlechtes getan wird, sondern daß der Wille etwas Verbotenes tut oder etwas Gebotenes unterläßt. Da aber für Gott keine Gebote bestehen, kann er alles tun, auch das, was für den Menschen Sünde ist[95]. Unzucht und Gottesliebe widersprechen sich nicht in sich, sondern nur „per causam extrinsecam, puta per deum ordinantem". Gott könnte das Gesetz aufheben und umgekehrt vorschreiben, den betreffenden Menschen zu lieben. Dann vertrüge sich die Tat nicht nur mit der Gottesliebe, sondern wäre sogar verdienstlich[96]. So ist, wie wir sahen, die Mitwirkung Gottes bei der Sünde des Menschen für Ockham keine ernste Schwierigkeit. Ohne sich selbst zu widersprechen, kann Gott die sündhaften Taten des Menschen, wie z. B. Diebstahl, Unzucht und Gotteshaß, bei denen er als Teilursache mitwirkt, auch als Totalursache setzen. Für ihn entbehren sie jedes moralischen Charakters, weil er ja an kein Gebot gebunden ist[97]. So kann dieselbe Tat schlecht und gut bzw. indifferent sein[98]. Wie ja auch jemand einem Untergebenen befehlen kann, was er einem anderen verbietet[99]. Weil aber so die

[95] „quia malum nihil est, quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur, quae obligatio non cadit in deum, quia ille ad nihil faciendum obligatur" (II Sent. q. 4—5 H; Gött. f. 204va; G 14ra).

„(Deus) non peccat, sed voluntas nostra peccat, quia voluntas divina non tenetur velle oppositum eo quod ad nihil obligatur, sed voluntas creata tenetur velle oppositum . . ." (III Sent. q. 13 O; G 152rb).

„Numquam peccat homo, nisi quia tenetur facere, quod non facit vel quia facit, quod non debet facere, per ista fit homo debitor, deus autem nulli tenetur nec obligatur tamquam debitor et ideo non potest facere, quod non debet facere, nec potest non facere, quod debet facere" (II Sent. q. 19 H; G f. 58ra; Gött. f. 240rb).

[96] „quia si lex statuta removeretur iam isti actus diligendi compaterentur se in eodem et si lex illa praeciperet illam creaturam diligi, tunc possent non tantum stare cum illo actu, sed tunc meritorie diligeret illam creaturam" (III Sent. q. 12 AAA).

[97] „Ad aliud dico quod licet odium dei, furari, adulterari et similia habeant malam circumstantiam annexam de communi lege quatenus fiunt ab aliquo, qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium, sed quantum ad esse absolutum in illis actibus possunt fieri a deo sine omni circumstantia mala annexa et etiam meritorie possunt fieri a viatore, si caderent sub praecepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto divinn" (II Sent. q. 19 O; Gött. f. 241ra; G f. 60rb). Vgl. IV Sent. q. 9 E und IV Sent. q. 9 S.

[98] „Ad aliud dico, quod aliquis actus ab una causa potest fieri bene, et si fiat ab alia non potest fieri nisi male et tota ratio est, quia una causa obligatur ad actum oppositum et alia non" (II Sent. q. 19 P; G f. 60va; Gött. f. 241rb).

[99] „ad secundum concederent isti, quod idem actus est bonus et malus, sicut idem actus est iustus, quia fit ab uno iuste, et est iniustus, quia fit ab alio iniuste. Unde si ab aliquo

Moralität eine nur äußere Bestimmung der Tat ist, kann Gott jene auch von dieser trennen, er kann also die difformitas von dem Akt des Gotteshasses und die bonitas bzw. die Verdienstlichkeit von der Gottesliebe lösen, so daß der Gotteshaß nicht mehr sündhaft und die Gottesliebe nicht mehr gut bzw. verdienstlich wäre. Er kann dann diese Akte nicht nur selbst setzen als Totalursache, er kann auch einem Menschen oder einem Engel befehlen, sie zu tun bzw. nicht zu tun[100]. Entsprechend schreiben die Gutachter im

superiore idem praecipiatur uni subdito, ut fiat, et altero prohibeatur ne fiat, si uterque illorum faciat illud idem opus, idem erit iustum, quia fit ab aliquo oboediente praecepto superioris, [et erit iniustum, quia fit ab alio transgrediente praeceptum superioris] et ita idem totaliter potest fieri ab uno iuste et ab alio iniuste, et sic idem actus totaliter fit a homine malo male et a deo iuste et bene" (I Sent. d. 47 q. 1 D; Ottob. 2088 f. 154rb; Borgh. 68f. 164rb/va; Gött. f. 198ra).

Wenn Ockham diese Ansicht auch nicht direkt als die eigene bringt, sondern nur unter Vorbehalten vorträgt („Haec omnia dico tantum recitative recitando opinionem, quae posset esse aliquorum sive sit vera sive falsa sive erronea sive catholica sive haeretica" ebd.), so liegt sie aber ganz in der Linie der sonst vorgetragenen Lehre. Sicher ist es falsch, mit der Tatsache, daß Ockham diese Vorbehalte macht, die Unechtheit des Centiloquiums beweisen oder die Reportationen II—IV als nicht authentische Wiedergabe der Meinung Ockhams hinstellen zu wollen, wie Ph. Böhner es versucht (vgl. Franc. Studies I (1941) 2, S. 42f.). Denn erstens bringt das Centiloquium die Ansicht „faciendo ipsum peccatum deus non peccat" auch nur referierend (vgl. Iserloh, Um die Echtheit, S. 331), und zweitens geht es in I Sent. d. 47 q. 1 mehr um die logische Frage, daß man nicht sagen kann, Gott schreibe etwas Schlechtes vor, weil, wenn er es vorschreibt, es nicht mehr schlecht ist, was wieder ganz in der Linie dessen liegt, was hier aus Sent. II und IV als Ansicht Ockhams vorgetragen wird.

„et ideo logice loquendo deberet dicere, quod deus non potest praecipere (malum propter quod illa distinctio quae ponit, quod deus potest praecipere) malum non manens malum, sed non potest praecipere malum manens malum, ut in uno sensu sit haec vera, deus potest praecipere malum et in alio sensu falsa, non est secundum artem logicae, sed est inconveniens, de qua tamen pertranseo, quia alibi tractum est de consimilibus" (I Sent. d. 47 q. 1 F; Ottob. 2088 f. 154rb.; Borgh 68f. 164va; Gött. f. 198ra).

[100] „quia deus potest omne absolutum causare sine omni alio quod non est idem cum illo absoluto, sed actus odiendi deum quantum ad esse absolutum in eo non est idem cum difformitate et malitia in actu, ergo deus potest causare quidquid absolutum est in actu odiendi deum vel nolendi, non causando aliquam difformitatem vel malitiam in actu ergo etc. Item non minus posset separari difformitas ab odio dei, quam bonitas moralis a dilectione dei, sed dilectio dei in angelo beato potest separari a bonitate morali et meritoria, ergo odium dei in angelo malo potest separari a difformitate, et tunc omne quod non includit contradictionem nec malum culpae potest fieri a deo solo, ergo odium dei etc." (II Sent. q. 19 F; Gött. f. 240rab; G 58vb; vgl. IV Sent. q. 14 D; s. o. Anm. 8).

„si fierent a viatore meritorie, tunc non dicerent nec nominarentur furtum, adulterium, odium etc. quia ista nomina significant tales actus non absolute, sed connotando vel dando intelligere, quod faciens tales actus per praeceptum divinum obligatur ad oppositum" (II q. 19 O); s. u. Anm. 240.

Avignoner Prozeß Ockham die Ansicht zu: „Item ponit, quod odire deum potest esse actus rectus in via et a deo praeceptus“[101].

Demnach können wir vom ethischen Positivismus bei Ockham reden. Alle Versuche, ihn davon freizusprechen, sind angesichts der vielfachen und eindeutigen Texte zum Scheitern verurteilt[102]. Natürlich handelt es sich dabei

[101] Artikel 5; KOCH, Neue Aktenstücke . . . 8 (1936) S. 88. Im „Tractatus de Principiis Theologiae“ ed. BAUDRY n. 8., S. 46 heißt es: „Ex eodem autem principio et prima conclusione ponit, quod deus potest virtuose odiri a voluntate creata. Posset enim una creatura alteri praecipere, quod odiret deum. Deus autem potest omne illud facere, quod fieri non includit contradictionem; cum igitur tale praeceptum fieri non includit contradictionem, quia creatura haec facere potest, sequitur, quod deus potest hoc praecipere.“

[102] Vgl. BÖHNER, A recent presentation, S. 453f. (s. o. Anm. 17) und OTHMAR SUK, Connection of virtues according to Ockham, in: Franc. Studies 10 (1950) 91—113, S. 112. In diesem Aufsatz wird als Beweis gegen die destruktive Tendenz Ockhams ausgerechnet ein dazu mangelhaft wiedergegebenes Zitat aus dem Vorwort von „De imperatorum et pontificum potestate“ (ca. 1347) angeführt. Hier betont Ockham, daß er sich nur der durch evidenten Vernunftschluß oder eine richtig verstandene Stelle der Hl. Schrift feststehenden Wahrheit, aber nicht der Meinung der Mehrheit beugen will. Die Stelle lautet nach der Edition von R. SCHOLZ (Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften II, Rom 1914, S. 455): „A veritate enim, non a multitudine vinci, nullatenus erubescam, sed mihi utilissimum estimabo. Verumtamen hoc certum habeant universi, quod in his, que fidei sunt et scientie, plus me movebit una ratio evidens vel una auctoritas scripture sacre sane intellecta, quam assercio totius universitatis mortalium, propter quos intellectum omnino debeo in eorum obsequium captivare. Quamobrem allegacionem inimicorum, quod non deberem multitudini contrahire, heresim sapere reputo manifestam, cum ut communius, multitudo erret, et in sacris legatur eloquiis, quod nonnumquam unus solus omnes alios fugiebat.“ Dazu bemerkt Suk: „These few lines are eloquent testimony of the pure intentions, the manly character and the independent mind of the great Franciscan thinker. Ockham has no intention to destroy what great masters have laboriously built up. His criticism is not destructive, but its aim is to consolidate and to refine. The Venerabilis Inceptor is therefore a true continuator of the scholastic method and he is especially faithful to the Franciscan tradition. There is also no ground for seeing in Ockham a forerunner of the Lutheran Reformation.“

Die reinen Absichten Ockhams bestreiten wir nicht, sind sogar von dem Pathos der Redlichkeit in der angeführten Stelle — bei Luther etwa nicht? — beeindruckt. Aber fragen wir doch nur, gegen wen Ockham als der „unus solus“ an die Hl. Schrift appelliert. Er gibt uns selbst die Antwort: Gegen die „ecclesia Avinionica“, die Irrtümer und offensichtliche Häresien festhält und hartnäckig verteidigt und dazu nicht aufhört, schwerstes und ungeheuerliches Unrecht zu begehen (SCHOLZ, S. 454). Kurz vorher hat er betont, daß er sich mit seiner Sache an die Öffentlichkeit wendet, weil er keinen Richter findet, es sei denn seinen erklärten Gegner und öffentlichen Feind, vor dem er seines Lebens nicht sicher ist (ebd.). Wir brauchen diese Stelle nur mit den oben zitierten, gut 20 Jahre früheren aus De sacr. alt. (s. o. S. 25, Anm. 112) zu vergleichen, um zu spüren, wohin die Tendenz geht. Ob sie „destruktiv“ war? Die Antwort darauf wird nach dem jeweiligen Standort verschieden sein, müßte aber für einen Franziskaner feststehen.

um einen theonomen Moralpositivismus, und es ist nicht daran gedacht, Ockham einen Moralrelativismus im modernen Sinne zuzuschreiben.

Das Centiloquium (Cl. 5 u. 7) geht in dieser Frage über die aus dem Sent. vorgetragenen Ansichten nicht wesentlich hinaus. Wohl wird die obige These schärfer formuliert, dafür aber auch ein entscheidender Einwand gemacht, nämlich, daß jemand, der auf den Befehl Gottes hin ihn hasse, sein Gebot erfülle, ihn also liebe und ihn deshalb nicht gleichzeitig hassen könne[103]. Vor allem wird hier nicht klar, für welche der drei vorgetragenen gegensätzlichen Meinungen der Verfasser sich entscheidet[104]. Er ist vorsichtiger, tritt aus der Anonymität nicht heraus und biegt nach Erörterung kühner Thesen wieder in die gewohnte Bahn ein, was für die Ockhamisten überhaupt typisch ist.

Wenn das Handeln Gottes von ihm selbst her schon keiner Notwendigkeit unterliegt, die Gesetze seiner Willkür entsprungen sind und er sie ändern und aufheben kann, wie er will, so ist es Ockham erst recht zuwider anzunehmen, daß vom Verhalten des Menschen her Gott irgendwie gebunden wäre, Gott etwa einen Sünder verdammen und einen guten Menschen beseligen müsse. Auch hier kann Gott willkürlich verfahren. So braucht Ockham dafür, daß etwas lediglich auf Grund des zeitlichen Ablaufs ins Gegenteil übergehen kann, mehrfach folgendes Beispiel: Gott kann bestimmen, daß alle, die heute an einem bestimmten Ort sind, verdammt werden, und daß alle, die morgen dort sind, gerettet werden. Bleibt nun jemand zwei Tage dort, so ist er, der gestern verworfen war, heute in Gnaden aufgenommen, ohne daß er oder etwas an ihm sich geändert hat[105]. Hierüber wollen wir unten eingehender sprechen.

[103] S. o. Anm. 21.

[104] Vgl. ISERLOH, Um die Echtheit, S. 335f.

[105] „si enim deus ordinaret, quod quicumque inveniretur hodie in tali loco damnaretur et si aliquis, quicumque sit, inveniretur cras in tali loco salvaretur. Si tunc aliquis existens hodie in illo loco, remaneret usque in diem crastinum, sine omni transmutatione iste transit de contradictorio in contradictorium, quia primo non est acceptus deo, puta hodie, et cras est acceptus deo, et sic est transitus de contradictorio in contradictorium propter solam transitionem temporis“ (IV Sent. q. 4 L ad 2). In Gött. f. 296rb und G. f. 171ra bringt Ockham das Beispiel an dieser Stelle nicht. Er gebraucht es aber nicht nur IV Sent. dubit. add. G und IV Sent. q. 9. I, sondern auch I Sent. d. 17 q. 1 P (vgl. unten Anm. 185), so daß der Versuch BÖHNERS, in dieser Frage einen Gegensatz zwischen I Sent. und den Reportationen II—IV aufzustellen, diese damit als nicht zuverlässige Wiedergabe der Lehre Ockhams aus der Beweisführung auszuschalten, um so das Centiloquium leichter als unecht hinstellen zu können, wieder einmal als gescheitert angesehen werden muß. Vgl. ISERLOH, a. a. O., S. 332f. Es ist bemerkenswert, daß BÖHNER, wie wir sahen, neuerdings („Der Stand der Ockhamforschung“, S. 15) nur noch literarische Einwände gegen bestimmte Quästionen der Reportatio hat, er aber auch diese Ockham nicht absprechen will.

Ist Gott an sich völlig frei und durch nichts gebunden, so hat er sich doch selbst gebunden durch seine eigenen Anordnungen[106], die zwar willkürlich sind, an die sich Gott aber faktisch hält und die durch die Verfügung des göttlichen Willens für die Menschen ihre Notwendigkeit haben. Was Gott an sich kann, kann er nicht gemäß der von ihm erlassenen Ordnung, was er „de potentia sua absoluta" vermag, vermag er nicht „de potentia sua ordinata". Das soll aber nach Ockham nicht heißen, daß es in Gott zwei Vermögen gibt, und ist nicht so zu verstehen, als wenn Gott einmal ordinate und einmal absolute et non ordinate handelt. Gott kann nur ordinate handeln. Wie der Papst im Rahmen der von ihm erlassenen Gesetze manches nicht kann, was er an sich könnte, so hat sich Gott, der absolute alles kann, was keinen Widerspruch in sich schließt, durch eine von ihm festgelegte Ordnung gebunden, gemäß der, d. h. ordinate, er dann manches nicht mehr kann. Konnten im AT beschnittene Kinder, die vor dem Gebrauch der Vernunft starben, ins Himmelreich gelangen, so ist das heute absolute auch noch möglich, aber nicht mehr secundum legem nunc institutam, wie Joh 3,5 uns lehrt[107]. Der doppelten Möglichkeit entspricht eine doppelte Notwendigkeit,

[106] „dico quod deus nullius est debitor, nisi quia sic ordinavit, de potentia tamen absoluta potest facere contrarium cum creatura sua sine omni iniuria" (IV Sent. q. 3 F; G. f. 165 vb).

[107] „Circa primum dico, quod quaedam potest deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta . . . haec distinctio non est sic intelligenda, quod in deo sint realiter duae potentiae, quarum una sit ordinata et alia absoluta; quia unica potentia est in deo ad extra, quae omni modo est ipse deus. Nec sic est intelligenda, quod aliqua potest deus ordinate facere et aliqua absolute et non ordinate, quia deus nihil potest facere inordinate; sed est sic intelligenda, quod posse aliquid quandocumque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a deo, et illa dicitur deus posse de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere illud omne, quod non includit contradictionem fieri, sive deus ordinavit se hoc facturum sive non, quia multa potest deus facere, quod non vult facere secundum magistrum sententiarum libro primo dist. 4. Et illa dicitur deus posse de potentia sua absoluta. Sicut papa aliqua non potest secundum iura statuta ab eo, quae tamen absolute potest. Ista distinctio probatur per dictum salvatoris Joh. 3: Nisi quis, inquit, renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non intrabit in regnum dei. Cum enim deus sit aequalis potentiae nunc sicut prius et aliquando aliqui introierunt regnum dei sine omni baptismo, sicut patet de pueris circumcisis tempore legis, antequam haberent usum rationis, et nunc est hoc possibile. Sed tamen id, quod tunc erat possibile secundum leges tunc institutas, non nunc est possibile secundum legem iam institutam, licet sit absolute possibile" (Quodl. VI q. 1, Vat. lat. 956 f. 23 rv; 3075 f. 56 vb). Vgl. E. Borchert, a. a. O. S. 60—64 und P. Vignaux, Justification et Prédestination, S. 97 f. Neben „de potentia dei ordinata" und „secundum legem nunc institutam" bringt Ockham noch folgende Formulierungen: „stante ordinatione quae nunc est" (III Sent. q. 12 CCC), „secundum legem statutam de facto et non secundum omnem casum possibilem" (Cent. Cl. 7 F), „stante praecepto divino" (Quodl. III q. 14 [13]), „secundum leges a deo ordinatas" (Quodl. VI q. 1). Vgl. den ähnlichen Text bei P. d'Ailly I Sent. q. 12 a 1, abgedruckt bei

eine absolute und eine hypothetische. Grund und Folge können beide kontingent sein, und doch kann mit dem einen das andere notwendig gegeben sein[108].

Wenn wir auch die Unterscheidung von potentia absoluta und ordinata der Sache nach schon in der Frühscholastik und dem Worte nach seit Albertus Magnus vorfinden[109], so ist der ausgiebige Gebrauch, den Ockham von ihr macht, doch überaus bezeichnend für ihn und seine Schule. Hier war der Weg, die absolute Freiheit Gottes und die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit sicherzustellen und dabei vor keiner Folgerung zurückzuschrecken, sich dann aber doch vor den praktischen Auswirkungen der eigenen Konsequenz und vor Konflikten mit der Offenbarung zu schützen, indem man Gott selbst seiner absoluten Freiheit durch die potentia ordinata Schranken ziehen und ihn die von ihm einmal gesetzte Ordnung berücksichtigen ließ[110]. De potentia dei ordinata kann Gott z. B. keinen Unschuldigen verdammen und keinen Schuldigen retten[111], ist die caritas creata zum Heile notwendig[112], die Gottesliebe notwendig gut und der Gotteshaß schlecht[113] u. a. m. Wenn man nicht beachtet, daß Ockham auf zwei verschiedenen Ebenen argumentiert, dann sieht man sich bei ihm leicht offensichtlichen Widersprüchen gegenüber[114].

Ja, K. Feckes hat recht, wenn er von einer „zwiespältigen Theologie", einer Theologie secundum potentiam absolutam dei und einer zweiten secundum

M. Patronnier de Gaudillac, Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly, in: Archives d'hist. doct. et littéraire du moyen-âge 8 (1933) 43—91, S. 57, Anm. 1.

[108] „Circa primum dico, quod duplex est necessitas, scilicet absoluta et ex suppositione. Necessitas absoluta est, quando aliquid simpliciter est necessarium, ita quod eius oppositum esse verum includit contradictionem, et sic haec absolute est necessaria: homo est risibilis, deus est, et huiusmodi, quia contradictio est, quod haec sint falsae et contradictoriae verae. Necessitas ex suppositione est quando aliqua conditionalis est necessaria, quamvis tam antecedens quam consequens sit contingens. Sicut haec est necessaria, si petrus est praedestinatus, petrus salvabitur et tamen tam antecedens quam consequens est contingens" (Quodl. VI q. 2).

[109] E. Borchert, a. a. O., S. 46 ff.; Johannes Auer (Die Entwicklung der Gnadenlehre I, 109, Anm. 82) findet den Gedanken von der potentia absoluta Dei bei Odo Rigaldi († 1275), bei Joh. Peckham († 1292) und bei Wilh. v. Ware († um 1300) vor. Nach ihm scheint er besonders in England angewandt worden und vielleicht englischen Ursprungs zu sein. Nach Bd. II, 159, Anm. 27, findet sich die Gegenüberstellung von potentia absoluta und ordinata schon bei Alexander von Hales (Summa II, n. 508, 509).

[110] Vgl. A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh., Beitr. z. Gesch. d. Ph. u. Theol. d. M. A. XXX, 1—2 (Münster 1930) 146 f.

[111] Quodl. VI, q. 2; q. 4. [112] Quodl. VI, q. 1.

[113] Quodl. III, q. 14 (13); I Sent. d. 1. q. 1 E.

[114] Vgl. Iserloh, Um die Echtheit, S. 335.

ordinatam potentiam, die „zwei ganz verschiedene Systeme" ergeben, bei den Nominalisten redet[115]. Es geht dabei nicht nur darum, wie H. Lennerz gegen Feckes geltend macht[116], zu zeigen, daß die faktische Heilsordnung nicht die einzig mögliche und unbedingt notwendige ist und Gott auch andere Wege hätte gehen können. Denn es bleibt ja nicht bei dem Hinweis, daß Gott auch anders handeln konnte, wodurch nicht nur die Allmacht Gottes, sondern auch seine unergründliche Liebe aufleuchten würde, sondern bei Ockham wird eine Möglichkeit de potentia dei absoluta zum Ausgangspunkt neuer Deduktionen, so daß man mit Feckes von einer regelrechten Systembildung sprechen kann. Oft führt Ockham dabei die Lehre der Offenbarung nur an, ohne sie weiter auszuführen und ohne ihren Ort in der Gesamtoffenbarung, damit aber auch ihren Sinn und ihre Angemessenheit aufzuweisen. Um so mehr aber wird den Möglichkeiten auf Grund der potentia dei absoluta nachgegangen. Wie so oft im nominalistisch-spätmittelalterlichen Denken wird der Grenzfall zum eigentlichen Gegenstand der theologischen Bemühung, und was anfangs wie Demut aussieht, nämlich das Anliegen, die Freiheit und Größe Gottes zu wahren, erweist sich oft als selbstherrliches Denken. Denn der Mensch hört auf, Hörer zu sein, d. h. die Offenbarung in ihrer einmaligen geschichtlichen Verwirklichung schlicht entgegenzunehmen. Statt dessen erörtert er viele bloß ausgedachte Möglichkeiten, die gar noch als „rationabiliores" hingestellt werden. Dabei geht dem Theologen das Bewußtsein von dem unabdingbaren Ernst des in der Menschwerdung von Gott beschrittenen Heilsweges, der damit für uns allein wirklich und möglich ist, weitgehend verloren[117].

Auch P. Vignaux betont bis in seine neuesten Arbeiten, daß der Dialektik der potentia Dei absoluta eine religiöse Funktion zuzuschreiben ist, weil so die Kontingenz der Natur- und Gnadenordnung und die Abhängigkeit aller Dinge von einem Prinzip, das in souveräner Freiheit und aus ungeschuldeter Gnade handelt, deutlich werden[118]. Das kann bis zu einer gewissen Grenze

[115] KARL FECKES, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. Münsterische Beiträge H. 7 (Münster 1925) S. 139; S. 17. [116] Rezension in „Gregorianum" 8 (1927) S. 469—473.

[117] Vgl. EHRLE, Die Scholastik, S. 22: „Man untersucht lieber, was Gott allenfalls nach seiner absoluten Macht hätte tun können, als daß man den inneren Zusammenhang der Heilstatsachen und Offenbarungslehren darlegte. Theologie ist ein Spielplatz der Logik geworden. Dabei ist die grundlegende Funktion der Theologie die Herleitung und der Erweis der Glaubenslehre aus ihren Quellen, der Hl. Schrift und der mündl. Überlieferung, großenteils ausgeschaltet." Vgl. K. WERNER, Die Scholastik des spät. M. A. II (Wien 1883) S. 337; FR. PELSTER, Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt? Greg. 27 (1946) 220—260, 246f., Anm. 55.

[118] P. VIGNAUX, Nominalisme au XIVe siècle (Paris 1948) S. 22ff.; —, Nominalisme, in: Dict. theol. cath. XI, 769—775.

gelten. Diese ist aber bei Ockham weit überschritten. Noch weniger trifft es den wahren Sachverhalt, wenn Vignaux sagt, daß der nominalistische Theologe sich von der Offenbarung auf den Gesichtspunkt Gottes führen läßt und, indem er alles der potentia Dei absoluta unterstellt, die Dinge beurteilt, wie Gott sie sieht[119]. Wie wenig Ockham bereit ist, sich wirklich von der Offenbarung leiten zu lassen, erhellt schon daraus, daß er sozusagen gar nicht die Hl. Schrift zitiert, während Schriftstellen bei Aureoli noch verhältnismäßig zahlreich sind. Wenn Ockham aus der Allmacht Gottes und dem Widerspruchsprinzip, zwei Ideen, die die Metaphysik ihm bereitstellt, theoretische Möglichkeiten deduziert, dann hat das mit Theologie, sofern es bei ihr um den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und nicht der Philosophen geht, noch nichts zu tun.

Als Vorüberlegung könnte eine solche Betrachtung nützlich sein, um die Offenbarung, als der unermeßlichen Liebe Gottes entsprungen, tiefer zu erfassen. Wenn es aber zur Darstellung des faktischen Heilsweges nicht oder fast nicht kommt, dann werden die theoretischen Erörterungen zu formalen Spielereien, die die Offenbarung relativieren. Will ich z. B. das Geheimnis der Mutterliebe erfassen, dann kann es eine Hilfe sein, wenn ich mir klar mache, daß Gott mir gerade diese Mutter von unendlich vielen möglichen Müttern gegeben hat. Bliebe ich aber bei den Möglichkeiten und sogar dabei, daß ich eine begabtere und reichere und schönere Mutter hätte bekommen können, dann hieße das, die Liebe zur Mutter in Gefahr bringen oder gar sie zerstören.

Bei Ockham geht es genau so wenig um Theologie, wie es Geographie wäre, wenn man, um die Kontingenz der gegebenen Welt deutlich zu machen, viele mögliche, dabei bessere Welten beschriebe, ohne zur Beschreibung der wirklichen Welt zu kommen.

Nehmen wir ein Beispiel, um zu zeigen, daß es bei unserer Kritik nicht um die Betrachtung de potentia dei absoluta überhaupt, sondern um ihre maßlose und von der Wirklichkeit absehende Anwendung bei Ockham und den Nominalisten geht: Ph. Böhner hat an sich nicht unrecht, wenn er sagt, daß es allgemeine Lehre der Scholastiker, Thomas und Scotus eingeschlossen, sei, daß die göttliche Person mit jeder Kreatur die hypostatische Union hätte eingehen können, und deshalb die Tatsache, daß diese Lehre im Centiloquium vorgetragen wird, noch kein Beweis für die Autorschaft Ockhams

[119] „. . . l'univers de ce nominalisme est l'univers d'un théologien que la Révélation a introduit au point de vue divine: il n'a pas du réel une autre appréhension que l'incroyant, mais, croyant, il en affirme des prédicats spécifiquement théologiques; en les pensant soumises à une potentia absoluta, il juge des choses comme Dieu les voit", P. VIGNAUX, Nominalisme au XIVe siècle, S. 96.

zu sein braucht[120]. Aber wir brauchen die Weise der Argumentation bei Thomas und Ockham bzw. dem Centiloquium nur zu vergleichen, um den gewaltigen Unterschied zu verspüren. Thomas bemerkt in III Sent. d. 2 q. 1 a 1 nur eben: „Loquendo autem de potentia dei absoluta, deus potest assumere quamcumque creaturam vult", ohne Beispiele zu bringen, um dann sofort zu betonen, daß er „loquendo de potentia ordinata" nur jene Natur annehmen kann, „quam congruit eum assumere ex ordine suae sapientiae", und entsprechende Angemessenheitsgründe für die Verbindung mit der geistigen Menschennatur zu bringen. In der Summa theologica (III q. 4 a 1) streift er die Möglichkeit de potentia dei absoluta gar nicht mehr. Hier betont er die Angemessenheit der Inkarnation, die er in der besonderen Beschaffenheit des Menschen als Geistwesen sieht, so sehr, daß er praktisch zur Ablehnung der Möglichkeit der Vereinigung mit einer untergeistigen Natur kommt[121]. Ockham dagegen gibt im Sent. wie der Verfasser des Centiloquiums nicht nur die Möglichkeit der hypostatischen Union mit der unvernünftigen Kreatur zu, sondern betont, daß eine solche Vereinigung nicht weniger angemessen sei als die mit der menschlichen Natur, und er unterstreicht seine Ausführungen noch durch drastische Beispiele. So spricht er von der Vereinigung der göttlichen Person mit einem Stein oder einem Esel[122].

Was hier an einem Beispiel aus der Christologie in bezug auf Thomas und Ockham gezeigt wurde, ließe sich ähnlich und vielleicht noch eindrucksvoller an der Akzeptationslehre bei Scotus und Ockham aufweisen. Beide lehren, daß die habituelle Gnade nur de potentia dei ordinata notwendig sei zur acceptatio divina. Aber bei Scotus ist das nicht nur eine Anordnung des göttlichen Willens, sondern entspricht seiner Weisheit und Gerechtigkeit.

Bei ihm fördert die Unterscheidung von potentia dei absoluta und ordinata seine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, insofern deutlich wird:

[120] Franc. Studies I (1941) 2, S. 44.

[121] „creaturae irrationali deest congruitas dignitatis ... Unde relinquitur, quod sola natura humana sit assumptibilis."

[122] „Ad aliud dico, quod non videtur mihi inconveniens plus concedere, quod lapis sit personalis a persona divina quam homo, quia personari a persona divina nihil aliud est quam sustentificari a persona divina; nunc autem potest indifferenter sutentificari natura irrationalis sicut rationalis a persona divina et ideo potest ita lapis vel asinus sic personari sicut homo ... quia sicut haec est impossibilis: natura lapidis est persona divina, etiam si esset assumpta a persona divina, ita haec est impossibilis: natura humana assumpta de facto est persona divina, sed solum haec est vera: natura humana sustentificatur a persona divina, quia subsistit in persona divina, et eodem modo potest haec esse vera, lapis sustentificatur a persona divina, si esset assumptus, sicut nunc est natura humana ..." (III Sent. q. 1 U Ad nonum; Gött. f. 259vh; G 101 ra; Cent. Cl. 6; Cl. 7 C, G, H.).

was tatsächlich geschieht, ist nicht der Ablauf von Wesensnotwendigkeiten, sondern Anordnung der jeweils aktuellen göttlichen Liebe.

Weil Ockham aber seine Aufmerksamkeit fast ausschließlich den Möglichkeiten de potentia dei absoluta widmet, er regelrecht eine Theologie des Als-ob entwickelt und er sozusagen gar nicht dazu kommt, den von Gott tatsächlich beschrittenen Heilsweg zu würdigen, hat bei ihm die Betrachtung de potentia dei absoluta die gegenteilige Folge: die Darstellung der Heilsgeschichte weicht der Erörterung bloßer Möglichkeiten[123].

DIE NOTWENDIGKEIT DER HABITUELLEN GNADE

Der Aktualismus und Voluntarismus Ockhams und sein Anliegen, die Eigenbestimmung des Menschen wie die Souveränität Gottes möglichst weitgehend zu wahren, haben naturgemäß Rückwirkungen auf seine Gnadenlehre. Und zwar führen sie dazu, daß er am liebsten ohne Gnade, aktuelle und habituelle, geschaffene und ungeschaffene Gnade auskommen möchte, bzw. sie nicht als etwas Reales im Menschen, sondern bloß als Wohlgefallen oder Huld Gottes versteht.

Wenn die Güte nicht im Sein, sondern allein im Handeln liegt, zwischen einer natürlichen Handlung und einer auf Grund der habituellen Liebe kein oder wenigstens kein wesentlicher Unterschied besteht und beide ohnehin erst verdienstlich werden durch die Annahme Gottes, weshalb dann noch Gnade?

[123] Ph. Böhner glaubt, daß auch in diesem Zusammenhang die Schriften des 14. und 15. Jahrhunderts „fast ausnahmslos mißverstanden" werden. Er will die potentia dei absoluta im Zusammenhang mit dem „casus" bzw. der „positio" verstanden wissen, die beide zum Bereich der Obligatio gehören. Dabei ist die Obligatio „die vorausgehende Festsetzung und Annahme eines Satzes in einer gewissen Form, d. h. wenn jemand mit freier Zustimmung sich von seinem Diskussionsgegner binden läßt, für die Zeit der Disputation etwas gelten zu lassen, wozu er sich vorher nicht verpflichtet hatte". Zustände (status) der Obligatio sind die „positio" und innerhalb ihrer der „casus", der nur auf Einzelfälle angewandt wird. Ihre Wahrheit ist gesichert durch die potentia dei absoluta. „Denn gäbe es diese nicht, so bräche seine Disputation und Diskussion wegen eines methodischen und logischen Fehlers zusammen, da er sonst die Wahrheit seiner verschiedenen ‚casus' nicht voraussetzen könnte." Ph. Böhner, Der Sentenzenkommentar des Nikolaus Oresme, in: RechThAncMéd. 14 (1947) 305 bis 328, S. 310—313. Bis dahin folgen wir Böhner widerspruchslos. Unsere Frage ist nur, ob die Theologie das geeignete Feld für Disputationsübungen und logische Spielereien ist und ob Heilstatsachen „per modum exercitii" erörtert werden dürfen. Um zu sehen, wohin das führt, braucht man nur die 5. Positio des 1. Artikels der von B. edierten Quästion des Nikolaus v. O. zu betrachten (ebd. S. 323). B. selbst muß ja gestehen: „Extreme Proben der Anwendung dieser Logik bieten uns der Traktat und die Quästion über die Idiomenkommunikation, die gewiß in ihrer Anwendung auf heilige Dinge bis an die Grenze des Erträglichen geht" (S. 313).

Wenn allein der Wille eine Handlung moralisch gut macht, dann kann ein Prinzip des Handelns, das sich der Macht des Willens entzieht wie die eingegossene Gnade und aus dem dazu noch, wie Ockham meint, die Handlung naturaliter und nicht voluntarie entspringt, die Freiheit des Menschen und damit den Tugendcharakter seines Handelns nur einschränken. Schließlich könnte aus der Ausstattung des Menschen mit der habituellen Gnade als des principium meriti der Eindruck entstehen, als sei Gott nun genötigt, den Menschen zur Seligkeit zu führen, als schenke er diese nicht mehr völlig frei und ungebunden. Die habituelle Gnade könnte also die Souveränität Gottes verdunkeln.

So legt Ockham größten Wert darauf, zu zeigen, daß eine habituelle Gnade zur Beseligung des Menschen nicht notwendig ist, andererseits Gott, wenn er sie verleiht, durch sie in keiner Weise gebunden ist. Von hier aus meint er dann den Vorwurf des Pelagianismus, der durch seine Überbetonung der Freiheit des Menschen und angesichts der These, daß eine natürliche und eine übernatürliche Handlung „eiusdem rationis" seien, mehr als naheliegt, ausschalten zu können. Denn weder natürliches noch übernatürliches Handeln haben irgendeinen Anspruch auf Annahme durch Gott. Gott ist in jedem Falle frei.

Die Unterscheidung von potentia dei absoluta und potentia dei ordinata gibt Ockham die Möglichkeit, seine Anschauung auch dort in aller Breite vorzutragen, wo sie nicht mit der gegebenen Heilsordnung vereinbar ist. In dem Fall erörtert er nur ihre Möglichkeit oder gar Angemessenheit auf dem Boden der potentia dei absoluta. Hierbei wird der Beweis vielfach mit einem solchen Eifer geführt und mit so schwerwiegenden Argumenten gestützt, daß kaum noch einsichtig ist, weshalb Gott den Menschen faktisch in die Gnadengemeinschaft mit sich erhebt.

Wir können Ockhams Ansicht in folgende vier Thesen fassen:

I. Gott konnte den Menschen zur Seligkeit annehmen auf Grund von natürlichen Handlungen.

II. Wenn er ihm schon die grata increata, den Hl. Geist, schenken wollte, dann bedurfte es dazu nicht der gratia creata oder sonst einer übernatürlichen Gabe.

III. Faktisch kann niemand verdienstlich handeln und niemand gerettet werden ohne die gratia creata.

IV. Der Besitz der habituellen Gnade auf seiten des Menschen bedeutet nicht, daß Gott genötigt ist, jeden von ihr informierten Akt als verdienstlich anzunehmen und schließlich den mit ihr ausgestatteten Menschen zu beseligen.

Ockham behandelt diese Fragen in I Sent. d. 17 q. 1—3 im Zusammenhang mit der Lehre vom Hl. Geist, in III Sent. q. 5 und 8 innerhalb der Christologie, in IV Sent. q. 8 und 9 beim Sakrament der Buße und in Quodl. VI q. 1—4. Dabei wird die Frage der Notwendigkeit der habituellen Gnade und der Gnade überhaupt nicht streng unterschieden. Ockham fragt, ob der Mensch gerettet werden könne ohne gratia creata, worunter er die habituelle Liebe versteht, bzw. ob dem Menschen die ungeschaffene Liebe, der Hl. Geist, verlichen werden könne, ohne die Ausstattung mit der geschaffenen habituellen Liebe. Er bejaht diese Frage und beweist seine These u. a. damit, daß der Mensch gerettet werden kann auf Grund von Taten, die er „ex puris naturalibus", also überhaupt ohne Gnade, setzt[124].

Die theologiegeschichtliche Einordnung der Ansicht Ockhams

Ockham entwickelt seine Anschauung in kritischer Auseinandersetzung mit Petrus Aureoli, der für ihn ein Neuerer ist[125]. Dieser hatte seine Lehre im Hinblick auf Scotus vorgetragen. So wird Ockham in dieser Frage zum Verteidiger des Doctor subtilis[126]. Zweimal trägt er ausführlich die drei Lehrsätze des Aureoli über die Notwendigkeit der geschaffenen Gnade vor[127]. Sie lauten:

1. Es gibt eine von Gott geschaffene Form, die aus der Natur der Sache und notwendig unter Gottes Wohlgefallen fällt und durch deren Existenz in

[124] „Utrum homo potest salvari sine caritate creata" (Quodl. VI q. 1.).

„Utrum praeter spiritum sanctum necesse sit ponere caritatem absolutam creatam animam formaliter informantem ad hoc, quod anima deo sit cara et accepta" (I Sent. d. 17. q. 1).

„Utrum praeter spiritum sanctum tripliciter datum necesse sit ponere caritatem informantem ad hoc, quod anima sit cara et accepta deo" (III Sent. q. 5). III Sent. q. 5 gehört zu den Quästionen, die Böhner als besondere Quaestiones disputatae aus einer späteren Zeit Ockhams ansehen möchte. Vgl. „Stand der Ockhamforschung", S. 15f.

[125] „Una nova opinio dicit, quod praeter spiritum sanctum necesse est ponere caritatem creatam informantem animam ad hoc, quod anima sit grata et cara deo . . ." (III Sent. q. 5A; G f. 114vb). Vgl. Vignaux, Dict. theol. cath. XI, 878. 886; —, Justification . . ., S. 99; Biel, I Sent. d. 17 q. 1a 1.

[126] „Et isto modo ponit iste (sc. Aureoli) contrarium, quia aliter non argueret contra Iohannem (Duns Scotum), contra quem intendit arguere" (III Sent. q. 5 E; G f. 116ra).

„Respondeo haec opinio improbata plus inclinat ad errorem Pelagii, non dico, quod est error Pelagii, sed quod plus appropinquat quam opinio Iohannis" (III Sent. q. 5 L; G f. 117vb—118ra).

[127] I Sent d. 17. q. 1 BCDE; Ottob. 2088 f. 99va; Gött. f. 128ra; Florenz A. 3. 801 f. 86vb—87ra; Florenz F. 6. 800 f. 110rb mit der Randbemerkung: opinio Petri Aureoli. — III Sent. q. 5 ABCD. — Aureoli I Sent. d. 17 p 1 a 2; ed. (Rom 1596) I, 408bD—410bC. Vgl. Vignaux, Justification . . ., S. 89f.; S. 99.

der Seele diese begnadigt und von Gott angenommen, geliebt und ihm teuer ist.

Als Grund für die Notwendigkeit eines solchen Habitus wird vor allem angegeben, daß bei der Unveränderlichkeit Gottes ein neues Wohlgefallen am Geschöpf eine Änderung, damit eine neue Form auf dessen Seite zur Voraussetzung hat[128].

2. Diese neue Form der Seele folgt nicht aus der Annahme durch Gott, sondern ist der Grund für sie. Denn sonst müßte noch eine zweite Form angenommen werden, die dieser Grund für die acceptatio divina wäre[129].
3. Die Form, durch die die Seele angenommen ist, ist eine habituelle Gottesliebe, die von ihm selbst eingegossen wird und nicht aus natürlichen Kräften hervorgebracht werden kann[130].

Aber wenn auch Aureoli der unmittelbare Gegner Ockhams in dieser Frage ist, so findet die Auseinandersetzung doch statt im Rahmen des Gesprächs über die habituelle Liebe bzw. über den Hl. Geist als die dem Menschen verliehene Gottesliebe, das niemals verstummt war unter den Theologen, seitdem Petrus Lombardus hier Ansichten vertreten hatte, die die Theologen des 13. Jh. als mit der Lehre der Kirche nicht vereinbar glaubten zurückweisen zu müssen oder die für sie zum mindesten einer starken Umdeutung bedurften, um tragbar zu sein[131].

Petrus Lombardus hatte gelehrt, daß der Heilige Geist nicht nur die Liebe ist, mit der Vater und Sohn sich und uns lieben, sondern auch die Liebe, mit der wir Gott und den Nächsten lieben. Der Heilige Geist, der uns verliehen ward, ist unsere Liebe nicht bloß als Wirkursache, sondern auch als Formalursache[132]. Ausdrücklich weist der Lombarde die Deutung zurück, der Heilige Geist sei mittelbar unsere Liebe, sofern er sie bewirkt, wie es von Gott heiße, daß er unsere Geduld oder unsere Gerechtigkeit ist[133].

Diese Ansicht „bildete durch die ganze Hochscholastik eine crux theologorum ... Die Versuche, entweder den Text der Distinctio so zu interpretieren, daß die theologischen Schwierigkeiten vermieden wurden, oder diese selbst direkt zu überwinden, haben zunächst zu einer klaren Herausarbeitung der Lehre von den eingegossenen Tugenden geführt, die der Hauptsache nach durch den hl. Thomas ihre endgültige Fassung“ erhielt[134].

Ausgehend von dem Satz „Omnis actus perfectus a forma perfecta“, hatten die Theologen des 13. Jh. die Notwendigkeit der habituellen Gnade als Voraussetzung für eine übernatürliche Handlung gelehrt[135]. Besonders Thomas hatte noch betont, daß das Prinzip des übernatürlichen Handelns dem Menschen innerlich zu eigen sein muß, damit die Handlung freiwillig und verdienstlich ist. Deshalb könne sie nicht vom Heiligen Geist unmittelbar hervorgebracht sein, sondern müsse einer dem Menschen inhärierenden Form entspringen[136].

Gegen die Lehre von der Notwendigkeit des Habitus war schon Scotus angegangen, indem er betonte, Gott könne de potentia sua absoluta jemand zur Seligkeit annehmen, der die übernatürliche Ausstattung nicht besitze. Er prädestiniere zuerst den Menschen zum Himmel, gebe ihm dann die Mittel zu diesem Ziel, d. h. die caritas, die zu guten Werken befähige und die Gott wiederum als verdienstlich akzeptiere. In der Wahl sei Gott aber frei.

[128] „Prima siquidem quod est aliqua forma creata (a Deo), quae ex natura rei et necessitate cadit sub Dei complacentia et per cuius existentiam in anima ipsa gratificatur et fit Deo accepta, dilecta, ac cara ...“ (I Sent d. 17. p 1 a 2; ed. I, 408bD; Borgh. 329f. 207ra).

[129] „Secunda vero propositio est, quod huiusmodi forma, quae ex natura rei redditur anima Deo grata, non profluit ex divina acceptatione in anima“ (Borgh. 329 f. 207vb; ed. I 410aD).

[130] „Tertia quoque propositio est, quod forma, qua anima sit accepta, est quaedam Dei habitualis dilectio, quae ab ipso infunditur nec ex puris naturalibus generatur“ (ebd. 410bC; Borgh. f. 207vb—208ra).

[131] Vgl. dazu: Franz Mitzka, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jh., in: Zeitschr. f. kath. Theol. 54 (1930) 161—179; P. Vignaux, Luther commentateur des Sentences, S. 2ff.; 38—44; Auer, Entwicklung II, S. 147.

[132] „Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum, quod spiritus sanctus amor est patris et filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum. Quae caritas dum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum ac proximum, tunc spiritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis ...“ (I Sent. d. 17 c. 1; ed. Quaracchi 1916, S. 106). Vgl. Josef Schupp, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus (Freiburg 1932) S. 216, 231, 242.

[133] Ebd. c. 3, ed. S. 108f.; vgl. c. 6, wo er die Ansicht zurückweist, in Röm. 5, 5 sei vom Geist als der Liebe die Rede: „non qua nos eum, sed qua ipse dilexit nos, ac si diceret, commemorat dilectionem Dei, non secundum quod ea nos diligimus Deum, sed secundum quod ipse ea diligit nos“ (ed. S. 115).

[134] Mitzka, a. a. O., S. 161. Über die Auslegung des Lombarden im 13. Jh. vgl. Joh. Auer I, S. 90—95.

[135] Zum Beispiel Thomas I Sent d. 17. q. 1 a 1: „cum actus proportionetur potentiae operativae sicut effectus propriae causae, impossibile est intelligere, quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum“; ebd. ad primum: „... non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis, prout dicimus habitum elicientem actum esse principium eius“; S. th. II, II q. 23 a 2: „Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis.“

Albertus M. in Sent. I d. 17 a 1 Sed contra: „Nulla potentia agit bene, nisi sit perfecta per habitum ... sed maximus et praecipuus omnium actuum est diligere Deum meritorie, ergo ad hunc maxime exigitur habitus perficiens potentiam.“

[136] S. th. II, II q. 23 a 2.

Der Mensch könne z. B. aus natürlicher Kraft Akte setzen, die auf das übernatürliche Ziel gerichtet seien, und diese könne Gott als verdienstlich annehmen. Scotus gibt aber nicht nur zu, daß wir de potentia dei ordinata auf Grund des Gnadenhabitus verdienstlich handeln und zur Seligkeit angenommen werden, sondern er betont auch die Angemessenheit dieser Anordnung Gottes[137].

Dafür hatte er schon vorher gewichtige Argumente angeführt. Das eine geht von der Rechtfertigung des Sünders aus, das andere von der Verdienstlichkeit des Aktes. Nach dem ersten muß bei der Bekehrung vom Sünder zum Gerechten im Menschen selbst eine Änderung vor sich gehen, auf Grund derer Gott ihn, den er vorher verdammte, nun zum ewigen Leben annimmt. Auf seiten Gottes kann der Grund für dieses veränderte Verhalten nicht angenommen werden, weil er unveränderlich ist[138].

Nach dem zweiten Argument muß das Prinzip des verdienstlichen Handelns dem Handelnden als Form zu eigen sein. Wohl ist das verdienstliche Handeln, qua Handeln, Sache des Willens, kann aber ihm allein nicht entspringen. Das wäre Pelagianismus. Also muß das, auf Grund dessen der Mensch verdienstlich handelt, eine Form seines Willens sein[139]. Der Wille bleibt die causa prima und ist das Prinzip der Freiwilligkeit, der übernatürliche Habitus die causa secunda und das Prinzip der Verdienstlichkeit[140].

Beide sind aber als Teilursachen zum verdienstlichen Akt erforderlich. Allerdings ist dieser vom freien Willen und der caritas gewirkte Akt an sich noch nicht verdienstlich, sondern erst akzeptabel; verdienstlich wird er erst durch die Annahme von Gott. Die caritas ist der Grund, und zwar ratio secundaria für die acceptatio divina, ratio prima ist der von seiner Freigebigkeit geleitete göttliche Wille. Die Annahme durch Gott ist wiederum die ratio meriti[141].

Der Akt des Menschen ist nur ratio meriti secundum quid, insofern ihm eine acceptabilitas eigen ist. Das Angenommensein (acceptatio passiva) ist darin noch nicht eingeschlossen. Hierzu ist eine besondere Hinordnung auf den himmlischen Lohn durch Gott (acceptatio activa) erforderlich.

Wohl ist die verdienstliche Handlung in meiner Gewalt, ich brauche nur den freien Willen und die Gnade zu gebrauchen. Die Verdienstlichkeit selbst aber ist ein Complementum meiner Handlung, das nicht direkt in meiner Gewalt ist. Hierfür ist mein Handeln nur die Disposition, auf die allerdings nach göttlicher Anordnung immer die Erfüllung folgt[142].

Gott sieht von Ewigkeit her den vom freien Willen und der caritas hervorgebrachten Akt voraus. Sein göttlicher Wille akzeptiert diesen Akt und ordnet ihn hin auf den Lohn des ewigen Lebens. Dadurch wird er verdienstlich. Der Lohn übersteigt die Güte, die dem Akt eigen ist, denn gemäß der strengen Gerechtigkeit ist der Akt dieser Belohnung nicht würdig. Die Gerechtigkeit vergilt nicht ein kleines Gut mit einem größeren. Gott aber belohnt immer über Verdienst aus reiner Freigebigkeit, und so bleibt die ewige Seligkeit ein Geschenk Gottes[143].

137 „De secundo articulo dico, quod Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem, acceptatione spirituali praedicta, existentem in puris naturalibus. Et similiter actum eius, ad quem esset inclinatio eius mere naturalis, potuisset acceptare meritorium. Sed non creditur ita disposuisse, quod naturam puram vel actum eius sic acceptet, quia actum ex puris naturalibus esse meritorium appropinquat errori Pelagii. Ideo verisimilius creditur, quod acceptet naturam et actum eius tamquam meritorium per habitum supernaturalem" (Ox. I d 17 q. 3n 29; ed Wadding (Lyon 1639) V, 968); vgl. VIGNAUX, Justification, S. 9; JOH. AUER I, S. 108.

138 Ox. I d. 17 q. 3n 18; V, 958.

139 Ox. 1 d. 17 q. 3n 20; V, 959; n 27, V, 965.

140 „In hac causalitate habitus est causa secunda et potentia causa prima ... Sed accipiendo actum secundum rationem meritorii potest dici, quod principaliter illa conditio convenit actui ab habitu et minus principaliter a voluntate. Magis enim acceptatur actus ut dignus praemio, quia est elicitus a caritate, quam quia est a voluntate libere elicitus, quamvis utrumque necessario requiratur" (Ox. I d. 17 q. 3n 27; V, 965).

141 „Ultra hoc considero et ipsam rationem meritorii, quod est sic esse acceptum a divina voluntate in ordine ad praemium vel acceptabile esse sive dignum acceptari" (Ox. I d. 17 q. 3n 24; V, 964).

142 „Ad primum dico, quod actus, qui est meritum, est in potestate mea supposita influentia generali, si habeo usum liberi arbitrii et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate mea nisi dispositive, tamen sic positive, quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum: sicut semper sequitur animatio ad organizationem factam a causa naturali" (Ox. I d. 17 q. 3n 25; V, 965).

143 „Ad illud quod secundo adducitur pro secundo membro quod actus meretur acceptari. Respondeo, in hoc est ratio meriti secundum quid, quia non est ordinatus actus ad beatitudinem ut ad praemium iuste reddendum pro tali actu; et conceditur quod acceptatio ista passiva non includitur in ratione meriti secundum quid, sicut non requiritur in ratione meriti de congruo, quomodo attritus meretur iustificari. Et quod praedictum est, est intelligendum de acceptatione aeterna, qua Deus ab aeterno praevidens hunc actum ex talibus principiis eliciendum, voluit ipsum ordinatum ad praemium et ita actu voluntatis suae ordinando ipsum ad praemium, voluit ipsum esse meritum qui secundum se consideratus absque tali acceptatione divina secundum strictam iustitiam non fuisset dignus tali praemio ex intrinseca bonitate, quam haberet ex suis principiis, quod patet. Semper enim praemium est maius bonum merito et iustitia stricta non reddit melius pro minus bono; ideo bene dicitur, quod semper Deus praemiat ultra meritum condignum universaliter quidem ultra dignitatem actus, qui est meritum, quia quod ille actus sit condignum meritum, hoc est ultra naturam et bonitatem actus intrinsecam, ex mera gratuita acceptatione divina. Et forte adhuc ultra illud, ad quod de communi lege esset actus acceptandus quandoque Deus praemiat ex mera liberalitate" (Ox. I d. 17 q. 3n 26; V, 965); vgl. VIGNAUX, Justification, S. 19.

Bei Scotus verlagert sich damit der Schwerpunkt schon stark auf die acceptatio divina. Diese hat aber ihr Fundament im Sein und Handeln des Menschen, ohne daß der Gnadenhabitus und das verdienstliche Handeln einen Rechtstitel auf den ewigen Lohn bedeuten. Vignaux vereinfacht und wird der Lehre des Scotus nicht voll gerecht, wenn er sagt: „Mais entre le mérite d'ici bas et la récompense éternelle il n'y a de lien que par la libéralité divine: la charité achemine à la béatitude sans l'exiger comme un dû"[144]. Denn die Freigebigkeit des göttlichen Herrn richtet sich ja auf eine Tat des Knechtes, die des Lohnes wert ist, wenn auch nicht eines so großzügigen[145].

Gegen die Bestrebung, alles dem göttlichen Willen und der acceptatio divina zuzuschreiben, wendet sich ganz bewußt Petrus Aureoli. Von hier aus sind seine drei von uns oben angeführten Sätze, die Ockhams Kritik hervorriefen, zu verstehen. Sein Anliegen ist es, zu zeigen, daß für die acceptatio ein seinsmäßiger Grund bestehen muß[146]. Denn Gottesliebe ist vernunftbestimmt. „Deus est rationabilissimus dilector, non amat enim absque rationali inductivo"[147]. Er liebt die Gerechtigkeit, die Liebe und die anderen Tugenden notwendig[148]. So ist die habituelle, übernatürliche Liebe die notwendige und ausreichende Bedingung der Annahme durch Gott[149]. Dafür,

[144] VIGNAUX, Justification, S. 32.

[145] „Dominum enim liberalem decet retribuere maius bonum, quam servus possit mereri, dum tamen sit talis proportio, quod sicut servus facit, quod suum est, ita dominus retribuat, quod suum est" (Ox. IV d. 46 q. 1 n 4; X, 240f.).

„peccator ante poenitentiam est indignus vita aeterna, post poenitentiam est dignus; non est autem dignus nisi per aliquid formaliter sibi inhaerens, cui secundum regulas divinae iustitiae iudicatur vita aeterna reddenda et nil tale prius habuit; igitur aliquid positum (positivum?) est formaliter in isto, per quod est dignus vita aeterna" (Ox. I d. 17 q. 3 n 18; V, 958).

[146] „Hoc non placet mihi, videlicet sic omnia attribuere voluntati divinae vel acceptationi divinae. Imo ex natura rei ostendo, quod oportet esse rationem acceptationis in re" (III Sent. d 20 q. 1; ed. 468bF).

[147] I Sent. d 17 a 2; 409bD; Borgh. 239 f. 207va.

[148] „Necessitate naturae diligit iustitiam et caritatem et omnes virtutes", heißt es bei Aureoli wiederholt (I Sent d. 17 a 2; ed. 409 bF — 410 aA; Borgh. 239 f. 207 va.). Übertreibend sagt VIGNAUX: „Sa doctrine dit et redit la justice de Dieu" (S. 44). Zumindest muß diese Gerechtigkeit viel mehr seinsmäßig als In-Ordnung-sein verstanden werden, als wir es gewohnt sind. Vgl. „ergo Deus ea necessitate, qua diligit suam iustitiam (Ps. 5) et complacet in sui amore, complacet etiam in omni anima participante eius iustitiam et eius habitualem amorem et per consequens habitualis amor Dei dat ex natura rei esse acceptum Deo" (I Sent. d. 17 a 2; ed. 410 aAB; Borgh. 239 f. 207v ab).

[149] „Hoc complet rationem acceptabilitatis in anima quo ad Deum, quo solo posito secundum rectitudinem rationis Deus allicitur et quo non posito omni alio concurrente nondum allicitur ad amandum ... ergo acceptabilitas animae in ordine ad Deum est complective ex quodam habituali amore" (I Sent. d. 17 a 2; ed. 411aBC; Borgh. 239 f. 208 r ab).

daß Gott diese habituelle Gnade uns schenkt, gibt es vom Menschen aus keinen positiven Grund; nur den negativen, daß er der Gnade keinen Widerstand entgegensetzt. Der Mensch verdient also nicht die Gnade, all sein Genügen stammt von Gott. Die auf die Verleihung der gratia gratum faciens disponierenden Akte sind auch Werke der Gnade, der gratia gratis data. Aus natürlicher Kraft ist der Mensch zu ihnen nicht fähig[150].

Auf der Seite Gottes liegt demnach die Initiative, und die dem Menschen in der habituellen Gnade zu eigen gewordene Gutheit ist in jeder Beziehung Werk der Gnade. Wenn Gott also unsere Verdienste mit der Krone der Gerechtigkeit belohnt, dann krönt er nichts anderes als sein Werk. Notwendig muß er aber den Menschen in der habituellen Gnade zur Seligkeit annehmen, weil er aus innerer Notwendigkeit die Gerechtigkeit liebt und die Sünde haßt[151].

[150] „Prima quidem, quod Deus nullum reprobat sine causa affirmativa, nec praedestinat absque causa negativa ..." (I Sent d. 41 a 1; ed. 941 bB; Borgh. 239 f. 438vb). „Nulla autem iustitia aut debitum, quod Deus gratiam tribuat et salutem homini obicem non ponenti, non enim teneor dare cuicumque recipere volenti et multo minus cuicumque non resistenti, sed si do tali, ex mera liberalitate et gratia dicar tribuere; ergo patet, quod praedestinatio non habet aliam causam ex parte praedestinati, nisi quae dicta est, et propter hoc est opus misericordiae et gratiae" (ebd., ed. 942aB; Borgh. 239, f. 439ra). — „omne enim positivum, utpote bonus usus liberi arbitrii aut quaecumque dispositio ad gratiam est a Deo; unde ex puris naturalibus non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed omnis sufficientia nostra ex Deo est. Licet enim, sine gratia gratum faciente possit homo aliquos motus habere disponentes ad gratiam nihilominus tales motus sunt ex gratia gratis data et propter hoc dicitur gratia praevenire, iuxta illud prophetae: Misericordia eius praeveniet me; potest autem homo ex puris naturalibus non ponere obicem; quia in hoc nullus est actus positivus, sed mera negatio, unde hac negatione reperta Deus, qui ad miserandum pronus est, gratiam confert, ex quo oritur omnis bonus usus liberi arbitrii et omnis bona dispositio positiva, ergo praedestinationis non oportet quaerere causam aliam; non enim exigit Deus dispositionem aliquam positivam; immo sufficit sibi non resistentia, sicut dictum est" (ebd., ed. 942a CDE; Borgh. 239 f. 439rb).

[151] „Odium Dei ex natura rei est aliquid dignum poena, sed dilectio debite circumstantiata et odium sunt opposita, ergo huiusmodi Dei dilectio est meritoria praemii ex natura rei. — Praeterea: Apost. ad Timot, dicit (2 Tim. 4, 8), quod pro bono certamine et cursu consummato est sibi reposita pro residuo corona iustitiae quam reddet sibi in illa die iustus iudex: sed clarum est, quod nulla corona iustitiae reddetur pro fide et certamine et cursu consummato, nisi ex natura rei actus huiusmodi essent Deo accepti, ergo non inest solum acceptatio ratione habitus vel bonitatis afferentis immo ratione alicuius extrinsecae bonitatis; unde August. dicit ad Sistum presbyterum (V, 19; PL 33, 880), quod Deus, cum merita nostra coronat, nihil aliud quam munera sua coronat, ex quo patet, quod ex divino amore debetur actibus nostris, ut habeant meriti rationem intrinsece et ex natura rei" (I Sent d. 17 a 3, 415 a CD; Borgh. 239 f. 210ra); vgl. VIGNAUX, Justification, S. 53.

Die erste Gnade kann der Mensch nicht verdienen, hat er sie aber erhalten, dann kann er verdienstlich handeln und erhält von Gott gerechterweise den Lohn[152].

Aureoli hat keine Bedenken, die Gerechtigkeit, mit der Gott das verdienstliche Handeln auf Grund der gratia habitualis belohnt, als iustitia commutativa zu bezeichnen. In Gott gibt es nicht nur eine iustitia distributiva, sofern er allen Geschöpfen das ihnen Zukommende zuteilt, sondern auch eine iustitia commutativa, sofern er die Schuld mit der Strafe und das Verdienst mit dem Lohn „vertauscht"[153].

An anderer Stelle, bei der Erörterung der Frage, ob ein meritum de condigno auf den ewigen Lohn vorliege, lehnt Aureoli es ab, daß Gott den Lohn auf Grund der iustitia distributiva schulde. Denn nach ihr würde ein Anspruch des Menschen auf eine bestimmte ihm entsprechende Leistung bestehen[154]. Wenn Aureoli zur Deutung der Belohnung des Menschen durch Gott die iustitia commutativa vorzieht, dann nicht, um den Anspruch des Menschen zu sichern, sondern um Raum zu lassen dafür, daß der Lohn bei weitem das Verdienst übersteigt. Denn die iustitia commutativa verlangt nach ihm nicht Gleichheit oder Gleichwertigkeit der ausgetauschten Güter, sondern nur eine Entsprechung. Dabei entspricht der Lohn nicht der verdienstlichen Tat, sondern dem Belohnenden bzw. seiner Art, auf jene zu reagieren, so wie das Verdienst den Möglichkeiten dessen entspricht, der belohnt wird. Wenn ich dem König die Schuhe löse, dann entspricht es seiner Großzügigkeit, mir ein Pferd zu schenken. So besteht zwischen Verdienst und Lohn keine Gleichheit, sondern die Ungleichheit des bloßen Verhältnisses — wir würden sagen, es liegt eine analogia proportionalitatis vor. Wie die Kreatur sich zum Verdienst verhält, so Gott zum Lohn[155].

Aureoli betont damit so stark die Inkommensurabilität von Verdienst und Lohn, und zwar unter Umdeutung des Begriffes der iustitia commutativa, daß die innere Beziehung von habitueller Begnadigung und verdienstlichem Tun zum himmlischen Lohn fast nicht mehr sichtbar bleibt. Diese kommt mehr im folgenden Argument zum Ausdruck:

Man kann sagen, daß mir das geschuldet wird, um dessentwillen ich etwas tue. Nun ist das verdienstliche Handeln innerlichst auf ein Ziel hingeordnet, und dieses Ziel ist nach dem Willen Gottes die ewige Herrlichkeit. Also ist es billig, das Verdienst nicht anders als mit der ewigen Glorie zu belohnen, wie es gerecht ist, daß beim Vorliegen der körperlichen Voraussetzungen die Seele eingegossen wird. Denn beides ist aufeinander ausgerichtet[156].

[152] „Retributiva vero iustitia locum habet in Deo, secundum quod orat Propheta: Retribue servo tuo, sed quia prima gratia numquam redditur meritis, idcirco dixit Apost.: Quis prior dedit ei, et retribuetur ei. Sed quia habita prima gratia per eam possint iusti aliqua promereri, quae postmodum Deus iuste retribuit, nullo modo potest negari, cum dies iudicii nominetur dies retributionis iustorum . . ." (I Sent. d. 46 a 1; ed. 1089 a E; Borgh. 239 f. 505ra).

[153] „Sic igitur est in Deo distributiva iustitia comparando totam multitudinem universi inquantum in naturalibus unicuique distribuit, quod sibi debitum est, et in moralibus praemium dispensat secundum gradum et convenientiam meritorum. Et tamen in eo commutativa iustitia in ordine ad quamlibet personam singulariter sumptam, inquantum commutat culpam in poenam debitam et meritum in praemium et coronam; non est autem in eo commutativa iustitia prout respicit res corporeas et venales, nisi forte inquantum per eleemosynas, quae fiunt ex rebus corporalibus, quodam modo ab his, qui sunt in gratia, dicitur emi regnum Dei" (I Sent. d. 46 a 1; ed. 1089 a D; Borgh. 239 f. 504vb). Es ist zu beachten, daß Aureoli hier dem Zusammenhang nach von den Eigenschaften Gottes spricht und nicht vom verdienstlichen Handeln des Menschen.

[154] „Dicit unus Doctor, quod est iustitia distributiva; sed non video, quod hoc sit verum. Nam iustitia distributiva est inter duo, nisi distribuitur aliquid, in quo quilibet habet ius, quod est commune utrique quoad ius, sed in proposito non apparet, quod sit commune aliquid Deo et homini, in quo homo vindicet sibi ius" (II Sent. d. 28 a 1; ed. 275aF—bB; Florenz A. 3. 120 f. 102vb).

Dieser Doctor kann Scotus sein, der Ox. IV d. 46 q. 1 n 4 sagt: „Sed secunda iustitia (i. e. distributiva) potest hic esse simpliciter, quia simpliciter potest dare naturis perfectiones debitas vel convenientes eis secundum gradus perficientes" (X, 241).

[155] „Dico igitur, quod ibi est commutativa iustitia; sed sciendum, quod iustitia commutativa non consistit in contra passum pacto, si ego tibi tantum de auro, tu des mihi tantum de pane, sed consistit in proportione quadam, et hoc modo id, quod multum valet, bene potest proportionari ei, quod parum valet; ita dicit Aristot. 4. Ethyc.: Quod Dei ad homines est amicitia non quae fundetur in unitate sed in proportione; ut tantum faciam tibi pro tanto. Unde si ego discalcio regem, dabit ex hac proportione mihi equum, non oportet secundum iustitiam, quod ipse discalciet me e converso, et sic est in proposito, quod meritum et praemium non consistunt in aequalitate valoris sed in aequalencia proportionis, ut sicut se habet creatura ad meritum, sic Deus ad praemium. Quamvis ergo praemium inextimabiliter excedat meritum meum, tamen est ibi proportio, quod si ego facio, quod possum, licet minimum, Deus tamen dat quod in se est proportionabile isti" (II Sent d. 28 a 1; Flor. A. 3. 120 f. 102vb; Flor. B. 6. 121 f. 101v ab); vgl. Scotus Ox. d. 46 q. 1 n 4: „Prima illarum (i. e. iustitia commutativa) non potest simpliciter esse in Deo respectu creaturae, quia non potest esse simpliciter aequalitas, sed potest esse aliqualiter secundum proportionem sicut inter dominum et servum; dominum enim decet retribuere maius bonum quam servus possit mereri, dum tamen sit talis proportio, quod sicut servus facit, quod suum est, ita dominus retribuat, quod suum est, et eodem modo puniendo citra dignum" (X, 240f.). Wir sehen, daß der Unterschied zwischen Scotus und Aureoli auch dort, wo der letzte gegen Scotus auftritt, sehr viel kleiner ist, als wir annehmen möchten.

[156] „Vel potest dici, quod finis debetur ii, quod est ad finem (ed.: quod tibi debetur illud, propter quod est factum). Opera autem meritoria sunt quaedam, quae sunt ex natura ad finem, ideo congruum est, quod redditur eis finis, qui secundum voluntatem decentiae divinae est gloria. Non enim decet tantum donum reddere pro merito qualecumque ad minus circa (aeternam) gloriam. Unde sicut iustum est, quod corpori organi-

Das letzte Beispiel von der Eingießung der Seele bei der Zeugung zeigt, wie Aureoli auf der einen Seite die innerliche Hinordnung von Verdienst und Lohn deutlich gemacht, auf der anderen Seite aber auch gewahrt wissen will, daß hier kein naturhafter Zusammenhang vorliegt, sondern der Lohn die freie Antwort Gottes auf das verdienstliche Handeln des Menschen ist. Das Verhältnis von Habitus und Lohn bestimmt Aureoli zum Schluß dahin, daß jener die Wurzel des Verdienstes und der Akt nur annehmbar ist wegen des Habitus, dennoch aber nicht dieser, sondern die Handlung belohnt wird[157].

Wir können die Lehre des Aureoli, wie folgt, zusammenfassen: Gott, der die Gerechtigkeit liebt und dessen Liebe geordnet ist, wendet dem Menschen seine besondere Liebe zu um der diesem innerlich zu eigenen Rechtheit willen. Diese samt der sie disponierenden Akte sind Geschenk der Gnade, haben aber notwendig die Aufnahme durch Gott zur Folge. Das auf Grund des Gnadenhabitus erfolgende Handeln ist verdienstlich und hat Anspruch auf Lohn. Das Maß dieses Lohnes jedoch ist nicht proportional der menschlichen Tat, sondern der Größe und Freigebigkeit Gottes.

Aureoli scheint mir in glücklicher Weise die Freiheit Gottes und das Ungeschuldetsein der Gnade zu wahren und ungeschadet dessen deutlich zu machen, daß die Gnade dem Menschen zu eigen wird, ihn ändert und damit den Grund für die besondere Liebe Gottes schafft. In dieser stärker seinsmäßigen Fundierung der Rechtfertigung und Beseligung des Menschen unterscheidet er sich von Scotus und erst recht von den Ockhamisten.

Wenn Aureoli von der Gerechtigkeit bei Gott und dem Menschen und ihrem Verhältnis zueinander redet, dann deshalb, weil die Offenbarung Gott als den bezeichnet, der die Gerechtigkeit liebt und das Unrecht haßt und der als iustus iudex die Krone der Gerechtigkeit verleiht. Die Gefahr, dabei das Wesen Gottes zu verkennen, „die Offenbarung juristisch zu interpretieren und aus den durch die gratia creata ermöglichten Verdiensten einen Anspruch des Menschen gegenüber Gott herzuleiten, d. h. ein Rechtsverhältnis zwischen dem Schöpfer und der Kreatur anzunehmen"[158], bestand nur dann, und die Notwendigkeit, gegen eine solche Auffassung anzugehen, war erst dann gegeben, wenn man wie Ockham Sein und Wert, Sein und Recht völlig trennte. Dabei sind gerade die von der nominalistischen Theologie

zato infundatur anima eo, quod est ad animam, ut ad finem, sic est in proposito de merito in ordine ad praemium" (II Sent. d. 28 a 1; ed. 276 a AB; Flor. A. 3. 120 f. 102 vb; Flor. B. 6. 121 f. 101 vb).

157 „Respondeo, habitus bene est radix meriti. Unde acceptatio videtur inesse actui propter habitum, actui tamen non habitui redditur praemium" (ebd.; Flor. A. 3. 120 f. 102 vb).

158 HOCHSTETTER, Viator mundi, S. 17.

bevorzugten Termini wie Nichtanrechnung und Strafverfallenheit rechtliche Begriffe.

Aureoli hatte, wie mir scheint, gerade um eine „Verrechtlichung" der Gnade zu vermeiden, sich nicht mit der Gnade als äußerem Rechtstitel begnügt, sondern die gratia creata als eine den Menschen innerlich liebenswert machende Qualität gefordert[159].

Wie schon gesagt, entwickelt Ockham seine Anschauung von der Gnade als Kritik an Aureoli. Sein Anliegen ist es, jegliche Notwendigkeit im Handeln Gottes bei der Begnadung und Beseligung des Menschen auszuschließen[160]. So bemüht er sich vor allem zu zeigen, daß Gott den Menschen de potentia absoluta ohne die habituelle Gnade zur Seligkeit führen kann.

Die Beseligung des Menschen ohne vorausgehende Begnadung

Seine These, daß Gott den Menschen de potentia absoluta ohne die habituelle Gnade zur Seligkeit führen kann, stützt Ockham u. a. mit folgenden Argumenten, die die Notwendigkeit jeglicher Gnade in Frage stellen:

a) Was Gott mittels einer Zweitursache kann, das vermag er auch unmittelbar. Nun ist die caritas creata als causa efficiens sive dispositiva eine Zweitursache[161].

b) Wer nicht an eine bestimmte Ordnung im Handeln gebunden ist, kann auch nach einer anderen vorgehen. Gott ist aber durch nichts gebunden, also kann er jemand das ewige Leben geben ohne die Gnade als Prinzip des verdienstlichen Handelns[162].

In III Sent. q. 5 I lautet dieses Argument so: Wenn verschiedene in der Verfügung Gottes stehende Dinge voneinander abhängen, kann Gott das

159 Auch VIGNAUX, der, wie wir sahen, über Gebühr die Bedeutung der iustitia bei Aureoli betont, muß zugeben: „Si nous avons parlé de justice, ce n'est point en rigueur, mais simplement pour opposer à une libéralité singulière et sans raison aucune l'action universelle qui procède en bonne logique" (S. 93). Er schließt das Kapitel über Aureoli mit dem Satz: „Pierre d'Auriole veut mettre dans l'ordre du salut autant de justice qu'il peut contenir, en demeurant une grâce" (S. 93).

160 „Ista opinio non mihi videtur vera, ideo arguo contra eam et ostendo, quod de potentia dei absoluta sine omni forma formaliter inhaerente potest deus animam acceptare" (I Sent. d. 17 q. 1. E; Gött. f. 128 rb; Flor. A. 3. 801 f. 87 ra).

161 „sed caritas creata, si sit causa sive efficiens sive dispositiva disponens ad vitam aeternam, erit causa secunda efficiens vel finis; ergo sine ea deus potest dare alicui vitam aeternam" (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57 ra; 956 f. 23 va).

162 „Sed deus est tale agens, ergo potest dare vitam aeternam alicui facienti bonum opus sine tali gratia, (quae est principium merendi)" (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 57 ra; 956 f. 23 va; () nur im Druck).

eine ohne das andere geben. So verhält es sich aber auch mit der Gnade und dem Akt der Beseligung[163].

c) Was jemand gegeben werden kann, ohne Lohn für ein Verdienst zu sein, das kann ihm auch geschenkt werden ohne den Habitus, der das Prinzip des Verdienstes ist. Nun ist aber Paulus ohne Verdienst zur Anschauung der göttlichen Wesenheit entrückt worden[164].

d) Wenn ein natürlicher Akt demeritorius sein kann, dann kann er auch meritorius sein. Nun ist der Wille aber zu einem actus demeritorius aus sich heraus fähig, also auch zu dem entgegengesetzten Akt. Nur wäre dieser nicht aus sich als Akt verdienstlich, sondern nur weil Gott ihn annimmt[165].

e) Wenn man ohne die habituelle Gnade verdienstlich handeln kann, dann kann man auch ohne sie zur Seligkeit gelangen[166]. Den Beweis für den Obersatz führt Ockham, indem er das Tun des Menschen überhaupt, das natürliche wie das übernatürliche, im Hinblick auf die Rechtfertigung entwertet und alles von der Willkür Gottes abhängig macht. Er argumentiert: Sind zwei Akte in der Gewalt des Menschen und keiner von ihnen aus sich heraus der Seligkeit würdig, sind aber beide simpliciter gut und ohne schlechte Umstände, dann muß, wenn der eine verdienstlich sein kann, es auch der andere, wenigstens de potentia dei absoluta, sein können.

163 „quando aliqua plura sunt in potestate divina, quorum unum dependet ab alio, deus potest conferre unum non conferendo reliquum, sed sic habent gratia et gloria accipiendo gloriam pro actu beatifico“ (III Sent. q. 5 l; G. f. 117va).

164 „quod potest dari alicui non tamquam praemium pro inmerito, potest sibi dari de potentia dei absoluta sine omni habitu primo, qui est principium merendi“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57ra; 956 f. 23va). Vgl. III Sent. q. 8 C.

165 „Praeterea omne illud quod potest ex se sufficienter in actum demeritorium, potest de potentia dei absoluta in actum meritorium ex se, quia cum actus meritorius et demeritorius sint contrarii, non est maior repugnantia actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam, quam sit actus demeritorius ad naturam in solis naturalibus constitutam. Sed voluntas potest ex se in actum demeritorium, ergo non includit contradictionem voluntatem ex puris naturalibus ferri in actum meritorium, non tamen erit ille actus meritorius ex puris naturalibus, sed ex sola gratia dei non formaliter voluntatem informante, sed illum actum (ex puris naturalibus) elicitum gratuitate acceptante“ (I Sent. d. 17 q. 2 C; Gött. f. 130vb; Ottob. 2088 f. 101va). In den Quodl. bringt Ockham dasselbe Argument: „Praeterea non est maior repugnantia actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam quam actus demeritorii, sed voluntas potest ex se in actum demeritorium. Minor est manifesta. Maior probatur, quia ubi non est simpliciter, non est magis, sicut quod non est album, non est magis album. Sed actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam non est aliqua repugnantia, ergo non est maior repugnantia“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57ra).

166 „Quia quicumque potest habere actum meritorium sine tali forma supernaturali inhaerente, potest esse acceptus deo sine tali forma supernaturali inhaerente“ (I Sent. d. 17 q. 1 K; Ottob. 2088 f. 100rb; Gött. f. 129ra; Borgh. 68 f. 101va).

nen. Nun ist weder der Akt auf Grund der habituellen Gnade noch der Akt der natürlichen Gottesliebe ohne jene aus sich heraus verdienstlich für den Himmel, sondern nur, weil Gott es frei so verfügt. Kann aber der eine durch Verfügung Gottes verdienstlich werden, dann auch der andere[167]. Dieser Frage widmet er eine besondere Quästion I Sent. d. 17 q. 2: „Utrum aliquis actus voluntatis possit esse meritorius sine caritate formaliter animam informante“, wo er denselben Beweis bringt und noch klarer herausstellt, daß der Grund für die Verdienstlichkeit und die Annahme zur Seligkeit allein auf seiten Gottes liegt[168]. So wird deutlich, daß von Ockham Gnade nicht als seinshafte Erhebung des Menschen oder als ihm mitgeteilte Kraft gesehen wird, sondern als Huld Gottes. Weiter zeigt sich in der ausdrücklichen Gegenüberstellung vom Handeln auf Grund der habituellen Gnade und dem rein natürlichen Handeln dazu noch deutlich, daß er eine dritte Möglichkeit, nämlich verdienstliches Tun mit Hilfe der aktuellen Gnade, nicht vorsieht[169].

f) Ja, Ockham geht noch weiter. Nach ihm ist der übernatürliche Akt nicht nur genau so wenig in sich verdienstlich, weil er es erst durch die willkürliche Annahme Gottes wird, er ist auch gar nicht anderer Art. Das zeigt

167 „Quia quandocumque sunt plures actus in potentia alicuius, quorum neuter ex natura sua est dignus vita aeterna, si uterque est simpliciter bonus et nullam habens circumstantiam malam, qua ratione potest unus illorum esse meritorius vitae aeternae et reliquus (illorum potest esse meritorius vitae aeternae) de potentia dei absoluta; sed actus cum tali forma supernaturali et actus diligendi deum super omnia sic se habent, quod neuter est ex natura sua meritorius vitae aeternae, sed quia deus contingenter acceptat, ergo qua ratione potest unus illorum esse meritorius vitae aeternae et alter de potentia dei absoluta potest esse meritorius vitae aeternae“ (I Sent. d. 17 q. 1 K; Gött. f. 129r ab; Ottob. 2088 f. 100re rb; Borgh. 68 f. 101vab mit ()).

168 „Istud reputo simpliciter falsum quia bonum motum voluntatis ex puris naturalibus elicitum potest deus acceptare de gratia sua et per consequens talis actus ex gratuita dei acceptatione erit meritorius; ergo ad hoc quod talis actus sit meritorius, non necessario requiritur talis habitus“ (I Sent. d. 17 q. 2 C; Gött. f. 130vb; fehlt in Borgh. 68; Ottob. 2088 f. 101va).

169 „Ideo dico aliter ad quaestionem, quod non includit aliquam contradictionem aliquem actum esse meritorium sine omni tali habitu (super) naturali formaliter informante, quia nullus actus ex puris naturalibus, nec ex qualibet causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia dei voluntarie et libere acceptante et ideo sicut deus (voluntarie et libere) acceptat bonum motum voluntatis tamquam meritorium, quando elicitur ab habente caritatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis etiam si non infunderet caritatem“ (I Sent. d. 17 q. 1 D; Borgh. 68 f. 101va; Gött. f. 130vb f; Ottob. 2088 f. 101va ausgenommen ()). Vgl. ebd. q. 2 C; III Sent. q. 5 I: „Item quicumque potest habere actum meritorium simpliciter, potest cum tali actu acceptari sine omni habitu, sed viator potest habere actum meritorium sine omni caritate, igitur etc. . . .“ (G. f. 117va).

nach Ockham schon das Experiment. Denn nach unserer Erfahrung, so führt er aus, können wir alle Handlungen, die wir mittels des übernatürlichen Habitus hervorbringen, auch ohne ihn tun; zwischen eingegossenem Glauben und erworbenem ist kein Unterschied. Denn ein unter Christen aufgewachsener Heide glaubt alle Artikel des Glaubens und kann dazu Gott über alles lieben, ihn loben und zu ihm beten[170]. Es ist bemerkenswert, welche Rolle hier bei Tatsachen, die uns wesentlich unerfahrbar erscheinen, für Ockham das Experiment spielt und wie sehr die ganze Fragestellung von ihm simplifiziert wird. Die Frage, ob ein unter Christen aufgewachsener Heide, der alle Glaubensartikel glaubt, Gott lobt und betet, nicht auch ohne Taufe die habituelle Gnade haben kann oder wenigstens kraft der aktuellen Gnade diese Akte setzt, stellt Ockham überhaupt nicht. Diese Auffassung, daß der natürliche und übernatürliche Akt „eiusdem rationis" sind und deshalb Gott den einen wie den anderen verdienstlich machen kann, trägt Ockham wiederholt vor[171]. Der übernatürliche Charakter der Tat ist höchstens ein weiterer Umstand. Wenn nun Gott eine Tat mit mehreren Umständen annehmen kann, dann auch dieselbe mit weniger Umständen[172].

Als Akt derselben Art liegt der übernatürliche auch innerhalb der Möglichkeiten der menschlichen Natur, nur die Verdienstlichkeit geht über

[170] „Omnes operationes, quas experimur mediantibus istis habitibus supernaturalibus, possumus experiri mediantibus habitibus naturalibus, patet discurrendo per actum fidei, spei et caritatis, quia unus paganus nutritus inter Christianos potest omnes articulos fidei credere et deum super omnia diligere" (III Sent. q. 8 B; G. f. 127 ra; Gött. f. 271 vb). „nam paganus nutritus inter Christianos ita credit omnes articulos fidei, similiter hereticus circa unum articulum potest vere credere alium articulum, sed neuter istorum habet fidem infusam, patet igitur acquisitam; similiter est de caritate acquisita, quia unus infidelis inter paganos instructus potest per doctrinam diligere deum super omnia ex puris naturalibus, potest etiam laudare deum, cantare et orare, ergo ipse habet dilectionem dei non infusam ergo acquisitam" (III Sent. q. 8. D; G. f. 127 rb; Gött. f. 271 vb; vgl. III Sent. q. 2 I).

[171] „actus elicitus post caritatem infusam et ante sunt eiusdem rationis et illum actum elicitum post caritatem infusam potest deus acceptare tamquam meritorium vitae aeternae, ergo de potentia dei absoluta potest alium sic acceptare" (I Sent. d. 17 q. 1 K; Ottob. 2088 f. 100 rb; Borgh. 68 f. 100 rb; Gött. f. 129 rb).

[172] „Item quoscumque actus eiusdem rationis habentes circumstantias diversas, quae sunt in potestate mentis, potest deus acceptare unum actum cum circumstantiis paucioribus et pluribus vel nullis, sed actus naturalis dilectionis, quo diligit deum viator super omnia, et elicitus actus mediante caritate sunt eiusdem rationis quo ad substantiam actus, licet plures circumstantiae sint in uno actu quam in alio; ergo sicut potest acceptare elicitum actum a tali caritate propter circumstantias, ita naturalem cum paucioribus circumstantiis vel cum nullis et hoc loquendo de potentia absoluta" (III Sent. q. 5 I; G. f. 117 vb).

ihre Kraft, diese muß aber dem übernatürlichen nicht weniger als dem natürlichen Akt durch freie Verfügung Gottes verliehen werden[173].

Wenn wir uns bewußt machen, daß, wie wir oben sahen, nur der Akt für Ockham gut bzw. verdienstlich ist, werden wir uns fragen, weshalb dann noch die übernatürliche Erhebung des Menschen? Faktisch ist sie für Ockham auch nur eine condicio sine qua non, an die Gott nun einmal die Verdienstlichkeit des Tuns bzw. die Seligkeit geknüpft hat[174]. Wem das zu wenig ist, dem könne man zugestehen, daß die habituelle Liebe dem Akt eine größere Intensität verleiht, so wie es verschiedene Grade von albedo gibt[175].

g) Wie sich die Strafe zur Sünde verhält, so die Glorie zur Gnade. Nun kann Gott jemand ewig strafen, ohne daß eine aktuelle Sünde vorliegt, wie an den ungetauft gestorbenen Kindern deutlich wird. Also kann er das ewige Leben verleihen ohne eine Gnade oder die Liebe, sei es die aktuelle oder habituelle[176].

h) Nichts ist verdienstlich, was nicht der Macht des Willens unterliegt. Dieses Axiom spricht nach Ockham in doppelter Hinsicht gegen die habituelle Gnade. Denn diese untersteht nicht der Verfügung des Willens, sofern sie als Gnade frei geschenkt ist von Gott[177] und sofern sie Habitus

[173] „dico primo quod nec actus meritorius nec etiam actus caritatis excedit totam facultatem naturae humanae, (quia omnis actus caritatis, quem secundum communem cursum habemus in via, est eiusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili; et ita ille actus non excedit facultatem naturae humanae. Verumtamen illum actum esse meritorium non est in potestate naturae humanae) sive habeat caritatem sive non habeat, sed est in libera dei acceptatione; ita quod sive caritas insit animae sive non insit et actu elicito adhuc est in potestate dei acceptare illum actum tamquam meritorium vel non acceptare. Unde idem actus qui modo elicitur ab habente caritatem et est meritorius, posset deus de potentia sua absoluta non acceptare eum et tunc non esset meritorius et tamen esset idem actus et eadem caritas. Aliter enim sequeretur, quod aliqua creatura posset deum necessitare ad aliquid in futuro faciendum, quia facta caritate necessitaretur deus aliquando in futuro dare habenti caritatem vitam aeternam" (I Sent. d. 17 q. 2 E; Ottob. 2088 f. 101 va; Borgh. 68 f. 101 va; Gött. f. 131 va).

[174] IV Sent. dub. add. E.

[175] „actus naturalis et meritorius possunt esse eiusdem speciei (ed.: rationis), quia ille gradus intensus causatus mediante caritate est eiusdem speciei cum actu naturali procedente . . . immo secundum istam viam actus pure naturalis et actus meritorius faciunt unum actum numero sicut duo gradus albedinis faciunt unam albedinem numero" (IV dub. add. E.; Gött. f. 319 va; G. f. 207 va).

[176] „Igitur item eodem modo potest conferre vitam aeternam sine aliqua gratia vel caritate actuali vel habituali" (III Sent. q. 5 G; G. f. 117 va).

[177] „Praeterea nihil est meritorium, nisi quod est in nostra potestate, sed illa caritas non est in nostra potestate, ergo actus non est meritorius principaliter propter illam gratiam, sed propter voluntatem libere causantem, ergo posset deus talem

ist[178]. Wie nun bei einem habitus acquisitus eine Handlung nur verdienstlich ist, wenn sie nicht naturaliter aus ihm entspringt, sondern willentlich hervorgebracht ist, so auch beim habitus infusus. Wie jener ist also auch dieser moralisch indifferent, ja er ist als infusus noch weniger in der Macht des Willens als der habitus acquisitus[179].

Wird aber eingewandt, der Habitus sei verdienstlich, insofern der Wunsch sich auf ihn hin disponiere, so antwortet Ockham, die kleinen Kinder bekämen den Habitus ohne jeden disponierenden Akt[189]. Wenn also in jenem Fall eine Handlung nicht verdienstlich ist, sofern sie auf Grund des Habitus hervorgebracht ist, sondern nur, weil der freie Wille sie setzt und Gott sie annimmt, dann bedarf es der habituellen Gnade zum verdienstlichen Handeln nicht[181].

i) Auf den Einwand, das Prinzip der Verdienstlichkeit müsse dem Menschen irgendwie innerlich zu eigen sein bzw. die Liebe Gottes müsse im Menschen selbst ein Fundament haben, gibt Ockham zur Antwort: Gott kann genau so jemand lieben, ohne daß dieser durch eine ihm anhaftende Form liebens-

actum elicitum a voluntate acceptare sine tali gratia“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57 ra).

„nihil est acceptabile ex natura sua nisi sit in potestate (habentis, ergo cum talis forma supernaturalis non sit in potestate habentis) non erit ex natura sua acceptabilis, nisi omnis creatura est acceptabilis, sed tantum acceptabilitate speciali erit acceptabilis ex benevolentia et ordinatione divina“ (I Sent. d. 17 q. 1 Q; Gött. f. 130 va; Ottob. 2088 f. 101 ra, () fehlt dort).

178 „Praeterea nihil est meritorium nisi quia voluntarium, hoc autem quia libere elicitum vel factum; quia nihil meritorium nisi quod est in nobis, id est in nostra potestate. Sed nihil est in nostra potestate, ut possimus agere et non agere, nisi quia est a voluntate, tamquam a principio movente et non ab habitu, quia cum habitus sit causa naturalis nihil est indifferens (? meritorium) propter habitum; ergo ratio meriti principaliter consistit penes voluntatem ex hoc, quod ipsa libere elicit, ergo ut actus sit meritorius non requiritur habitus“ (I Sent. d. 17 q. 2 C Tertio; Ottob. 2088 f. 101 va; Gött. f. 130 vb).

179 „quod autem caritas non sit de se laudabilis probo, quia nullus habitus est de se laudabilis, quia sicut habitus acquisitus non est de se laudabilis nec vituperabilis, ita nec alius, cum quilibet alius praecise infusus a deo minus sit in potestate habentis, quam habitus acquisitus ex actibus libere elicitis“ (ebd. Quarto; Gött. f. 130 vb).

189 „Si dicatur, quod est in potestate creaturae dispositive, quia creatura potest se disponere ad illam formam. Contra: illa forma potest dari alicui sine omni voluntaria dispositione ipsius; patet in parvulis. Ergo tunc nullam bonitatem moralem habet propter talem dispositionem et per consequens tunc non est accepta deo nisi propter bonitatem naturalem vel quia est in potestate dei vel quia deus contingenter acceptat, sicut placet sibi“ (I Sent. d. 17 q. 1 H; Ottob. 2088 f. 100 rb; Gött. f. 129 ra).

181 „ideo erit meritorius, quia est a voluntate effectus, et deus ipsum acceptat; et ita actum existentem in potestate nostra posset deus acceptare sine tali habitu creato, si sibi placeret“ (I Sent. d. 17 q. 2 F; Ottob. 2088 f. 101 va; Gött. f. 131 ra).

wert ist, wie er jemand hassen kann, ohne daß dieser durch eine entgegengesetzte Form hassenswert ist[182]. So ist z. B. der Mensch in der Erbsünde Gott verhaßt, ohne daß dafür eine ihm anhaftende Form der zwingende Grund ist. Denn von wem sollte sie verursacht sein? Von Gott nicht, aber auch nicht von dem Kind selbst, denn es ist ja zu dem dazu erforderlichen freien Willensakt nicht fähig[183]. Weiter macht auch die Unterlassungssünde den Menschen Gott verhaßt, ohne daß sie bei ihm etwas hinterläßt, was vorher nicht da war. Es fehlt nur etwas, was da sein müßte[184].

Ähnlich ist für Ockham das Argument hinfällig, die Annahme durch Gott sei ein Übergang ins kontradiktorische Gegenteil, weil der betreffende Mensch, der nun acceptus sei, es vorher nicht gewesen sei. Das bedeute eine Veränderung. In Gott könne diese aber nicht angenommen werden, sondern nur im betreffenden Menschen. Dagegen sagt Ockham, ein solcher Übergang sei denkbar ohne jede Veränderung bei bloßem Ablauf der Zeit. Ein König könne z. B. rechtlich festsetzen, daß jeder, der am Montag in seiner Kammer angetroffen werde, des Todes schuldig sei, wer aber am Dienstag dort vorgefunden werde, es nicht sei. Ohne daß sich etwas ändere, sei demnach einer, der am Ort bleibe, heute des Todes schuldig und morgen nicht. Ähnlich könne Gott verfahren. Wenn aber schon eine Veränderung angenommen werden solle, dann brauche sie nicht in der Ausstattung mit der habituellen Gnade zu bestehen. Gott könne z. B. die schwere Sünde auf bloß natürliche Reue hin nachlassen und so jemand zum ewigen Leben annehmen, oder er könne es auf das Gebet eines Dritten hin tun[185].

182 „sicut esse detestatum vel esse oditum se habet ad voluntatem divinam, ita esse acceptum deo et carum se habet ad divinam voluntatem, sed aliquis potest esse oditus deo et detestatus sine omni forma detestabili formaliter inhaerente, ergo similiter potest aliquis esse carus et acceptus sine omni forma formaliter inhaerente“ (I Sent. d. 17 q. 1 F Scdo; Ottob. 2088 f. 99 vb; Gött. f. 128 va).

183 „Praeterea natus in peccato originali non habet aliquam formam necessario detestabilem a deo et tamen ille est detestabilis a deo, ergo aliquis sine tali forma potest esse deo detestabilis“ (I Sent. d. 17 q. 1 E Quarto; Borgh. 68 f. 100 rb; Ottob. 2088 f. 100 ra; Gött. f. 128 va).

184 „ita est argumentum ad oppositum, quia aliquid potest esse detestabile sine (omni) forma detestabili inhaerente; patet in peccato omissionis, ubi nihil sibi inhaeret, quod prius non infuit, sed solum caret aliquo, quod sibi deberet inesse, ergo potest aliquis esse carus, quamvis nulla forma talis sibi inhaereat“ (I Sent. d. 17 q. 1 Q; Ottob. 2088 f. 101 ra; Gött. 130 rb).

185 „Tunc dico ad propositum, quod aliquis potest esse primo non acceptus et postea acceptus per mutationem in eo et non tantum per mutationem ad talem formam supernaturalem, sed etiam per mutationem ad formam ex puris naturalibus possibilem; posset enim deus statuere, quod quicumque post peccatum mortale ex puris naturalibus doleret

So laufen trotz aller Betonung der Bedeutung des menschlichen Tuns für das verdienstliche Werk im letzten sämtliche Argumente darauf hinaus, daß alles bei dem willkürlich verfügenden Gott liegt; ob natürliches oder übernatürliches Werk, beide sind nicht in sich verdienstlich, sondern allein mittels der durch nichts gebundenen Annahme von seiten Gottes. Von hier aus weiß sich Ockham auch gegen den Vorwurf des Pelagianismus zu wehren. Dieser liegt nahe genug angesichts von Lehren wie der, daß auf Grund der habituellen Liebe gewirkte Handlungen im Bereich der bloßen Natur liegen.

Kann Gott nun den Menschen zur Seligkeit führen ohne die habituelle Gnade, dann kann er ihm de potentia sua absoluta auch die Sünde nachlassen, ohne ihm gleichzeitig die Gnade zu schenken[186].

Es besteht für Ockham kein innerer Zusammenhang zwischen Sündenvergebung und Gnadenmitteilung. Ja, die Sünde widerspricht nicht einmal formell der Gnade, sondern nur per causam extrinsecam, weil nämlich Gott festgesetzt hat, daß, wer im Stande der Gnade ist, selig, wer in der Sünde ist, verdammt wird und man nicht zugleich selig sein und verdammt werden kann[187]. Schließen sich aber Sünde und Gnade nicht dem Wesen nach aus, dann muß der Verleihung der Gnade nicht notwendig die Nachlassung der Sünde vorausgehen, eins kann ohne das andere sein und umgekehrt[188]. Wenn auch faktisch die Sünde nicht ohne Eingießung der Gnade nachgelassen wird, so ist aber wohl die Gnade geschenkt worden ohne Sündennachlassung, z. B. den Engeln, Christus, Maria und dem ersten Menschen, wenn man mit einigen der Meinung ist, daß er vor dem Fall die Gnade gehabt hat[189].

de peccato suo sine omni forma supernaturali, quod eoipso remitteret sibi peccatum suum et quod ipse post mortem esset recepturus vitam aeternam, nisi ante mortem peccaret mortaliter: talis fieret de non accepto acceptus propter solam mutationem ad actum possibilem ex puris naturalibus" (I Sent. d. 17 q. 1 P; Ottob. 2088 f. 100vb; Gött. f. 130ra). Vgl. I Sent. d. 14 q. 2 F, III Sent. q. 5 N und oben Anm. 105 und unten Anm. 198.

186 „Dico primo quod deus de potentia sua absoluta potest, si sibi placet, omnem culpam tam originalem quam actualem remittere sine infusione gratiae creatae; hoc probo primo sic: quemcumque potest deus acceptare tamquam dignum vita aeterna sine omni gratia creata infusa, illi potest remittere omnem culpam sine omni gratia creata" (Vat. lat. 3075 f. 57vb; 956 f. 23vb).

187 „(sed si opponuntur solum opponuntur per causam extrinsecam), quomodo est de culpa et gratia, quia nihil absolutum in uno repugnat formaliter alicui absoluto in alio, sed si opponantur, solum opponuntur ex institutione divina" (IV Sent. q. 9. L; Gött. f. 305vb—306ra ohne (); G. 187rb); vgl. IV Sent. q. 3 E.

188 „De istis autem et consimilibus, quae non opponuntur ex natura rei, dico, quod nec expulsio unius est prior natura inductione alterius nec ergo quia per potentiam divinam possunt esse simul et indifferenter unum sine alio et e converso" (ebd.).

189 „De facto tamen et regulariter prius est infusio gratiae quam remissio culpae (so verbessert auch G), sed gratia aliquando infunditur sine expulsione culpae sicut patet

Die Urstandslehre Ockhams ist nicht klar. Er scheint hier zwei Möglichkeiten offenzulassen. Einmal vertritt er wie Aegidius Romanus[190] die Auffassung, daß der erste Mensch ohne die habituelle Gnade Gott angenehm gewesen ist. Entsprechend argumentiert er, das Wesen der Sünde könne nicht im Fehlen der Gnade bestanden haben, denn vor seiner Sünde habe der erste Mensch auch diese Gnade nicht gehabt[191].

Zum anderen läßt er die Meinung gelten (secundum aliquos), daß der erste Mensch zwar vor dem Fall die habituelle Gnade gehabt hat, sie ihm aber anscheinend erst nach der Erschaffung verliehen wurde[192].

So scheint der status innocentiae einmal die habituelle Gnade auszuschließen — nämlich in Quodl. VI q. 4, wo Ockham die Möglichkeit der Sündennachlassung ohne gleichzeitige Verleihung der Gnade damit beweist, daß Gott den Sünder in den status innocentiae ohne Gnade zurückversetzen könnte — und an anderer Stelle geradezu zu fordern. Denn nach IV Sent. q. 9 N schließt der status innocentiae die gratia gratum faciens und die gratia virtutum ein[193].

Der Auffassung, daß Sünde und Gnade sich nicht notwendig ausschließen, entspricht Ockhams Sündenbegriff. Die Sünde ist für ihn nichts anderes, als gegen ein Gebot etwas getan oder unterlassen zu haben und deshalb der

de angelis et de Christo et de beata virgine" (IV Sent. 9. L Schluß; Gött. f. 306ra). ed.: „de facto tamen et regulariter prius est expulsio culpae quam infusio gratiae, quia de facto et regulariter non remittitur culpa nisi infundatur gratia, sed gratia de facto fuit infusa sine expulsione culpae: patet de angelis, de Christo, de beata virgine et de primo homine secundum aliquos." Das „secundum aliquos" erklärt Ockham vorher mit „qui dicunt eum habuisse gratiam ante lapsum" (ebd.).

190 Vgl. II Sent. d. 29 q. 1 a 2: „ideo in hac parte opinionem Magistri tenentes dicimus, Adam non esse in puris naturalibus productum, nec gratiam habuisse ante peccatum, sed habuit quoddam donum gratuitum id est originalem iustitiam, per quam poterat stare sed non proficere" (ed. Venedig 1581 II, S. 382).

191 „Nec (dicit) privationem gratiae quia talis posset esse sine peccato, patet in primo angelo et in homine ante peccatum" (IV Sent. q. 9 C; Gött. f. 305ra; G. f. 183vb).

192 Vgl. A. GARVENS, S. 364f. Hier wird aber nicht gesehen, daß Ockham zwei Ansichten unterscheidet. Weiter ist zu beachten, daß der „status innocentiae" ohne die habituelle Gnade nicht identisch ist mit dem „status naturae purae", was allerdings in der oben zitierten Stelle aus Aegidius Romanus deutlicher wird als bei Ockham selbst.

193 „Item non tantum gratia repugnat culpae, sed etiam status innocentiae, sed non est contradictio, quod peccator reducatur ad statum innocentiae sine gratia, ergo potest deus sibi remittere culpam sine gratia infusa" (Quodl. VI q. 4, Vat. lat. 3075 f. 57vb). „Praeterea homo pro statu gratiae non habet gratiam perfectiorem quam habuisset, si stetisset in statu innocentiae, sed tunc non habuisset nisi gratiam gratum facientem et alias virtutes" (IV Sent. q. 9 a 3N).

ewigen Strafe verfallen zu sein[194]. So wird durch die Sünde der Seele des Menschen nichts genommen und nichts gegeben. Es fehlt lediglich ein geforderter Akt; der aber wurde nicht zerstört, denn er bestand ja nicht. Weil die Sünde als Akt vorübergeht, sie im Menschen nichts zerstört und auch nicht notwendig einen Habitus zurückläßt, sondern lediglich eine Strafverfallenheit bewirkt, kann Gott dem Sünder die Schuld nachlassen und die Gnade schenken ohne Buße. Er findet ja nichts im Sünder vor, das der Gnade widerspricht[195].

Durch die Sünde wird dem Menschen nicht ein gegenwärtiges, ihm anhaftendes Gut genommen, sondern ein zukünftiges, nämlich die ewige Seligkeit. Die Sünde und der Verlust der ewigen Seligkeit scheinen dabei in keinem engeren Zusammenhang zu stehen als die Handlung, auf Grund der einer unfähig wird, ein kirchliches Benefizium zu bekleiden, mit dieser Irregularität selbst[196].

Ist die Sünde nun nichts real im Menschen Existierendes, hat sie ihm nichts genommen und ihn nicht mit etwas behaftet, sondern ist sie nur eine Strafverfallenheit, dann braucht auch die Sündennachlassung lediglich in der Befreiung von dieser Strafverhaftung, im „non imputari ad poenam" zu bestehen. Bezeichnend ist, daß Ockham in diesem Zusammenhang das Wort imputare benutzt[197]. Diese Sündenvergebung könnte nach ihm auf drei Weisen vor sich gehen. Einmal durch willkürliche Bestimmung Gottes, der

[194] „ideo peccatum nihil aliud est, nisi aliquem actum commisisse vel omisisse aliquam actum, propter quem deus ordinavit ad poenam aeternam. Aliter tamen potest deus ordinare (IV Sent. q. 9 C; Gött. f. 305ra; G. f. 186rb).

„peccatum, ut dictum est, non dicit aliquid, nisi actum aliquem omissionis vel commissionis, ad quem homo obligatur, quo omisso vel commisso obligatur ad poenam aeternam" (IV Sent. q. 9 E; Gött. f. 305ra; G. f. 186rab).

„peccatum actuale non dicit aliud quam actum aliquem absolutum praeteritum, per quem quis obligatur ad poenam" (IV Sent. q. 3 E; fehlt in Gött., dort gekürzt; G. 165va).

[195] „Secundo dico quod non includit contradictionem peccatum remitti et gratiam infundi sine poenitentia et per consequens sine aliquo praedictorum, hoc patet, quia deus potest gratiam infundere illi sine poenitentia, in quo non invenitur aliquid repugnans gratiae vel gloriae. Sed in peccatore nihil invenitur repugnans gratiae et gloriae, quia actus iam trans(i)it et ex illo actu non oportet, quod aliquis habitus derelinquatur sicut patuit supra" (IV Sent. q. 9 M; Gött. f. 306ra; G. f. 187va).

[196] „Ad primum dico quod peccatum non est privatio alicuius boni inhaerentis actualiter vel quod aliquando infuit, sed est privatio boni futuri quod deberet inesse, si non peccasset (sicut causa demeritoria ad modum quo aliquis inhabilitatur ad beneficium ecclesiasticum propter aliquem actum quo privatur illo beneficio futuro)" (IV Sent. q. 9 R; G. f. 189rb/va; Gött. f. 307rb, () fehlt).

[197] „dico quod peccatum deleri non est aliquam rem absolutam vel respectivam a peccatore amoveri vel separari, sed est actum commissum vel omissum ad poenam aeternam non imputari" (IV Sent. q. 9 I; Gött. f. 305va; G. f. 186vb).

festsetzen kann, daß jemand, der im Augenblick a mit der Sünde angetroffen wird, verdammt wird, und daß der, der im folgenden Augenblick b mit ihr angetroffen wird, nicht verdammt wird. Dann würde die Sünde also lediglich auf Grund des Zeitablaufs nachgelassen[198].

Weiter könnte sie nachgelassen werden durch einen neuen Akt im Sünder, auf Grund dessen Gott die Nichtanrechnung der Sünde zur ewigen Strafe verfügen könnte. Ockham charakterisiert diesen Akt nicht näher, etwa als einen Reueakt, betont nur, daß dies de facto der Weg der Nachlassung der Todsünde sei[199].

Schließlich könnte die Sündennachlassung erfolgen auf Grund der Handlung eines Dritten, etwa auf Grund der Werke Christi. Aber, so fügt Ockham hinzu, weder die zweite noch die dritte Art, also weder ein neuer Akt im Sünder noch die Hilfe eines Dritten sind notwendig zur Nachlassung der Sünde gefordert[200].

Es ist merkwürdig, wie die beiden letzten Möglichkeiten nebeneinandergestellt werden, als wenn ein Werk des Sünders gleichwertige Verdienstursache für die Sündenvergebung sei wie das Erlösungswerk Jesu Christi und ohne dieses überhaupt ausreichend sei, besonders da noch betont wird, daß der zweite Weg der Sündenvergebung der faktische sei. Allerdings ist zu bedenken, daß bei Ockham die Bezeichnung Verdienstursache überhaupt abwegig ist. Denn die Sündenvergebung wird nach seiner Grundansicht ja auch dann nicht durch den Akt des Menschen verdient, wenn Gott sich faktisch daran hält, sie nur auf Grund eines solchen Aktes zu schenken. Immerhin wird hier wieder deutlich, wie bei Ockham alles isoliert nebeneinander steht ohne innere Verknüpfung und Über- bzw. Unterordnung.

Bemerkenswert ist weiter, daß er in IV Sent. q. 9 argumentiert, ohne Rücksicht auf die in II Sent. q. 26 U und in III Quodl. 10 (9) gemachte Feststellung, daß de facto die Erbsünde in dem schuldhaften Fehlen der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht. Hiernach hat die Sünde dem Menschen

[198] „et per consequens potest peccatum sic deleri per solam transitionem temporis sine omni actu vel habitu vel respectu novo in peccatore" (IV Sent. q. 9 I; G. f. 186vb; Gött. f. 305va nur sinngemäß). Vgl. oben Anm. 185 und 105.

[199] „sive hoc contingat per aliquem actum novum in peccatore, propter quem deus ordinavit peccatum illud non imputari ad poenam, sicut modo deus remittit de facto peccatum mortale" (ebd.).

[200] „sive contingat per actum novum in alio a peccatore, propter quem deus remittit illud peccatum, sicut si remitteret nobis peccata propter opera Christi. Non tamen oportet necessario, quod sit aliquis novus actus nec in peccatore nec in quocumque alio ad hoc, quod peccatum remittatur" (IV Sent. q. 9. I; Gött. f. 305v ab; G. 186vb). A. Garvens, a. a. O., S. 373 interpretiert den letzten Satz falsch und liest omnem statt oportet.

etwas genommen. Entsprechend müßte ihm in der Sündenvergebung etwas geschenkt werden, oder diese würde in dem bloßen Fortfall der Strafverfallenheit bestehen. Damit würde die Nähe Ockhams zu Luthers Imputationslehre noch deutlicher. Man kann nicht sagen, in IV Sent. q. 9 argumentiere Ockham auf Grund der potentia dei absoluta, also rein hypothetisch. Denn, wie A. Garvens mit Recht betont, „wird dadurch die Fragwürdigkeit solcher formalistischer Spekulationen nicht gemindert“[201], und man muß hinzufügen, erst recht nicht, wenn bei so breiter Argumentation de possibili die faktische Heilsordnung sozusagen unerörtert bleibt[202]. Dazu wird es gerade in IV Sent. q. 9 gar nicht klar, wie weit er von der tatsächlichen Ordnung spricht und wie weit nur von der de potentia dei absoluta angenommenen.

Die Schenkung des Hl. Geistes ohne Ausstattung mit einer erschaffenen Gabe

Wie schon gesagt, behandelt Ockham die Frage der Notwendigkeit der Gnade für das verdienstliche Tun innerhalb der Quästionen, in denen er die Meinung des Scotus[203] bespricht und fragt, ob die Verleihung des Hl. Geistes, also der gratia increata, auch die der gratia creata verlange. Aber entsprechend dem inneren Schwergewicht der eigenen Anschauung kommt es kaum zur Behandlung dieser Frage. Ganz von selbst weitet sie sich dahin aus, ob überhaupt das Handeln des Menschen der Gnade bedarf, damit Gott es als verdienstlich annehmen kann. Es ist überaus bezeichnend, wie in diesem Denken, das nicht vom Sein, sondern vom Willen ausgeht, die Fragestellung ungemein simplifiziert wird. Hierarchische Stufungen fallen weg, es bleiben schließlich nur noch einige Formalismen über. Wenn z. B. doch allein der Willkürwille Gottes über Seligkeit und Verdammung entscheidet und er jede menschliche Tat, wenn sie nur frei gesetzt ist, als verdienstlich annehmen kann, was bedeutet da noch der Unterschied von geschaffener und ungeschaffener, von aktueller und habitueller Gnade? Da wird die Gnade ohnehin zu etwas, das allein auf seiten Gottes steht, nämlich zu seiner Huld, und sie ist nicht etwas, das dem Menschen zu eigen wird, mit dem oder aus dem heraus er handelt.

[201] A. a. O., 372.

[202] In Quodl. VI. q. 4 fügt er zum Schluß hinzu: „Tertio dico quod secundum leges iam ordinatas a deo non potest deus remittere culpam nec poenam sine infusione gratiae et hoc solum potest probari per scripturam sacram“ (Vat. lat. 956 f. 23 vb; 3075 f. 58 ra).

[203] Er spricht allein in III Sent. q. 5 L zweimal von der „opinio Iohannis“. Vgl. P. Vignaux, Artikel „Occam“ in DictThéolCath. XI, 1 col. 878 f., wo im Anschluß an P. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot (Études franciscaines, 1923, S. 40 ff.) richtig gezeigt wird, wie Ockham hier die Meinung des Scotus gegen Aureoli vertritt, aber übersehen wird, daß er weit über die These des Doctor Subtilis hinausgeht.

Die Frage, ob die gratia increata die gratia creata fordert, diskutiert Ockham so fast nur noch als eine „opinio Iohannis“ (Scoti) oder des Petrus Lombardus. Für ihn selbst hat sie keine Bedeutung mehr. Er beantwortet sie negativ. Der Hl. Geist kann dem Menschen geschenkt werden und mit dessen Willen als Teilursache mitwirken zum verdienstlichen Handeln, ohne daß der Mensch mit der habituellen Gnade oder sonst einer Gabe ausgestattet wird[204]. Auf den Einwand, das Prinzip der Verdienstlichkeit müsse uns innerlich zu eigen sein und nicht äußerlich wie der Hl. Geist ohne die entsprechende habituelle Gnade, anwortet Ockham getreu seinen Prinzipien: Die Verdienstlichkeit eines Aktes liegt nicht in der Macht der menschlichen Natur, mag diese mit der Gnade ausgestattet sein oder nicht, „sed est in libera dei acceptatione“ (I Sent. d. 17 q. 2 E). Nimmt Gott aber nur einen freiwilligen Akt an, dann ist die Freiwilligkeit im freien Willen begründet. Eine Handlung auf Grund der habituellen Liebe ist genau so wenig freiwillig wie eine, die der Hl. Geist in uns wirkt. Beide werden es erst, wenn der freie Wille mitwirkt[205].

In der kurzen Quästion: „Utrum spiritus sanctus detur in propria persona an tantum secundum dona sua“ (I Sent. d. 14 q. 2) gibt er die Antwort: Der Hl. Geist schenkt sich in eigener Person und nicht nur in seinen Gaben. Sich jemand schenken bedeutet aber, sich ihm so zur Verfügung stellen, daß man tut, was er will. Ohne dem geistbegabten Geschöpf zuvor eine geschaffene Gabe zu verleihen, könnte der Hl. Geist bereit sein zu tun, was jenes ver-

[204] „si haec sit opinio magistri sententiarum, tunc verum dicit secundum quod caritas in anima potest de potentia dei absoluta non esse aliud quam spiritus sanctus coexistens acceptans actum naturalem et impellens voluntatem per motum sicut causa partialis ad actum eliciendum, sed non oportet necessario, quod sit aliquid accidens inhaerens animae et eodem modo potest acceptare actum sperandi et credendi naturaliter sine omni habitu supernaturali infuso“ (III Sent. q. 8 C; G. f. 127 ra; Gött. f. 271 vb).

„Tertio conclusio, quod spiritus sanctus potest dari creaturae rationali sine caritate vel quocumque alio dono creato, quia ad hoc, quod detur spiritus sanctus, non plus requiritur nisi quod creatura rationalis acceptatur tamquam digna vita aeterna et quod possit meritorie agere, sed omnia ista possunt competere creaturae rationali per solam coexistentiam spiritus sancti sine omni alio dono“ (III Sent. q. 5 K; G. f. 117 vb).

[205] „Ideo leviter dicerent illi, contra quos arguitur, quod sicut quaecumque caritas ponatur in voluntate, nisi ipsa voluntas concurrat tamquam causa movens non potest esse actus voluntarius, cum ipsa caritas agat naturaliter quidquid agit; sed ipsa voluntate concorditer movente cum caritate est actus voluntarius, non quia est ex caritate, sed quia est a voluntate, ita si spiritus sanctus causaret actum caritatis et non voluntas, non esset actus voluntarius, hoc est illa voluntas non libere vellet, sed ipsa voluntate movente cum spiritu sancto erit voluntarius, quia libere elicitur a voluntate“ (I Sent. d. 17 q. 2 E; Gött. f. 130 vb; Ottob. 2088 f. 101 va); vgl. Vignaux, Justification, S. 118.

nünftigerweise will. Also kann der Hl. Geist sich schenken ohne eine geschaffene Gabe[206].

Da aber die Heiligen lehren, daß der Hl. Geist nur kraft einer besonderen Einwohnung geschenkt wird und diese gleichbedeutend ist mit der acceptatio specialis, d. h. der Annahme zum ewigen Leben, welche wiederum nur auf Grund der gratia gratum faciens, der Liebe, erfolgt, wird der Hl. Geist in der tatsächlichen Heilsordnung nur geschenkt zusammen mit der Liebe als einer geschaffenen Gabe[207]. Dieser Zusammenhang der Verleihung des Hl. Geistes mit der Liebe ist für Ockham aber nur eine Angelegenheit des Sprachgebrauches. An sich könnte man auch sagen, daß uns in der Weisheit oder im Glauben der Geist geschenkt wird. Das sei aber nicht üblich, obwohl der Hl. Geist jemand die Kraft geben kann, Wunder zu wirken, ohne daß dieser die Liebe hat[208].

An der letzten Bemerkung wird besonders deutlich, daß Ockham die Verleihung des Hl. Geistes ziemlich äußerlich nimmt. Sie bedeutet an sich noch nicht die Heiligung des Menschen, sondern ist bei jedem besonderen Konkurs des Hl. Geistes mit den Menschen schon gegeben. Lediglich der Sprachgebrauch schränkt die Verleihung des Hl. Geistes auf die Rechtfertigung ein. Bezeichnend ist auch, daß Ockham in diesem Zusammenhang Röm 5, 5 nicht zitiert, was Biel übrigens tut[209].

Ockham läßt, wie wir sahen, die Möglichkeit offen, daß uns der Hl. Geist geschenkt werden kann ohne die habituelle Liebe und er mit unseren natürlichen Handlungen als causa partialis mitwirkt. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß Ockham, wenn er von Werken ex puris naturalibus spricht, solche ohne Gnade überhaupt, sondern nur ohne habituelle Gnade

206 „... dico quod spiritus sanctus in propria persona datur ... illud dicitur dari alicui, quando potest illo uti ad agendum sicut placet; sicut dicitur quod aliquis dat seipsum alteri in hoc solo, quod offert seipsum sibi, ut faciat quod alius dixit sibi, sed spiritus sanctus si nullum donum creatum daret creaturae rationali posset esse paratus facere quidquid creatura illa rationalis vellet rationabiliter, ergo sine omni dono creato potest se dare creaturae rationali" (I Sent. d. 14 q. 2 C; Ottob. 2088, f. 99ra; Gött. f. 127rb).

207 „Circa quartum dico, quod sancti non dicunt spiritum sanctum dari alicui nisi quod inhabitat per specialem acceptationem; sed nullum sic inhabitat per specialem acceptationem quae est qua acceptat eum dignum vita aeterna, nisi in quo est gratia gratum faciens, quae est sola caritas, sicut dicetur in tertio; ideo solum datur in caritate tamquam in dono creato" (I Sent. d. 14 q. 2 DE; Gött. f. 127rb; Ottob. 2088 f. 99ra).

208 „Verumtamen si esset modus loquendi, ita posset dici, quod posset dari in sapientia vel in fide sicut in caritate. Similiter non dicitur dari quamvis conferat alicui potestatem faciendi miracula sine caritate, quamvis hoc posset vocari dari, si tamen sancti sic uterentur" (I Sent. d. 14 q. 2 E; Ottob. 2088 f. 99ra; Gött. f. 127rb).

209 I Sent. d. 14 q. 2 a 2 G.

meint. Der Belegtext, den Vignaux anführt, beginnt nicht zufällig mit: „et si haec opinio Magistri Sententiarum, tunc verum dicit, scilicet quod ..."[210].

Aus einer einzelnen Stelle, in der dazu Ockham noch den Versuch macht, die Lehre des Petrus Lombardus über die Verleihung des Hl. Geistes zu deuten, er also nicht unmittelbar seine Ansicht äußert (tunc verum dicit), dürfen wir nicht so weitgehende Rückschlüsse ziehen. Die Aussagen actus naturalis bzw. ex puris naturalibus behalten ihr Gewicht. Wenn schon die habituelle Gnade den Akt nicht ändert und sie nichts im Menschen bewirkt, was grundsätzlich die Möglichkeit der menschlichen Natur übersteigt, dann der Hl. Geist, der nach Ockham ohne den Gnadenhabitus geschenkt werden kann, noch weniger. Er ist in erster Linie spiritus acceptans und nicht spiritus datus, der zu übernatürlichem Tun konkurriert. Entsprechend heißt es bei Ockham einmal: „sic loquendo de caritate ipsa caritas est gratuita dei voluntas acceptans aliquem tamquam dignum vita aeterna"[211].

Wenn in späterer Zeit Ockhamisten wie Marsilius von Inghen († 1396) und Pierre d'Ailly († 1420) sich veranlaßt sahen, Unterscheidungen anzubringen, dann bedeutet das nicht, daß schon Ockham selbst diesen Unterschied gemacht hat, sondern beweist lediglich, daß seine Nachfolger sich veranlaßt sahen, seine einseitigen Thesen zu harmonisieren. Weiter wird daran deutlich, wie die Bestreitung der Notwendigkeit des Gnadenhabitus durch die Ockhamisten den Weg frei machte für die Annahme eines concursus immediatus supernaturalis[212].

Marsilius von Inghen spricht davon, daß man „ex puris naturalibus et dei influentia communi" oder „ex puris naturalibus non adiutis praeventione supernaturali"[213] die erste Gnade de congruo nicht verdienen könne, wohl aber „specialibus dei auxiliis gratis datis"[214]. Die entgegenstehenden Antworten der Autoren bringt er zum Schluß dadurch in Einklang, daß er bei denen, die das Verdienen der Gnade ex puris naturalibus für möglich

210 „... scilicet quod caritas potest de potentia dei absoluta non esse aliud quam spiritus sanctus coexistens acceptans actum naturalem et impellens voluntatem per hunc modum sicut causa partialis ad actum illum eliciendum; sed non oportet necessario, quod sit aliquid accidens inhaerens animae et eodem modo potest acceptare actum sperandi et credendi naturaliter sine omni habitu supernaturali infuso" (III Sent. q. 8 C); vgl. VIGNAUX, Luther commentateur, S. 86, Anm. 2.

211 I Sent. d. 17 q. 3 b; s. unten Anm. 222.

212 Vgl. FRANZ MITZKA, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jh., in Zeitschrift f. kath. Theol. 54 (1930) S. 178f.

213 II Sent. q. 18 a 3 concl. 3; ed. Martin Flach (Straßburg 1501) f. qq. 3vb.

214 Ebd. concl. 4.

halten, in dieser Ausdrucksweise den speziellen Konkurs Gottes mißverstanden sieht, bei denen, die das Verdienen für unmöglich halten, nicht[215].

Zu einer ähnlichen Unterscheidung sieht sich Pierre d'Ailly veranlaßt. In I Sent. q. 9 „Utrum sola persona spiritus sancti sit caritas infusa, quae datur amicis dei", kommt er am Ende des zweiten Artikels darauf zu sprechen, ob man aus natürlicher Kraft die Todsünde meiden könne. Man kann, so schickt er seiner Antwort voraus, „ex puris naturalibus" doppelt verstehen, einmal ohne jede eingegossene übernatürliche Gabe und einmal ohne jede übernatürliche Hilfe überhaupt. Im letzten Sinne kann niemand aus rein natürlicher Kraft die Sünde meiden und etwas Gutes tun. Im ersten Sinn verstanden kann man, wenn Gott dispensiert von der Verpflichtung zum Besitz der habituellen Gnade, jede Sünde meiden[216]. Dieser Unterscheidung sieht man es an, daß sie sekundär ist und nachträglich eine Formulierung retten soll. Wem bei Ausschluß der habituellen Gnade noch ein übernatürlicher Konkurs vor Augen steht, der wird von einer Tat, die mittels dieser übernatürlichen Hilfe gewirkt ist, nicht als einer ex puris naturalibus sprechen.

Die Stelle bei Pierre d'Ailly beweist die Tendenz im 15. Jh., Ockham orthodox umzubiegen, gestattet aber nicht, von dort aus Ockham zu verstehen, als wenn auch er mit einer Tat ex puris naturalibus die Vorstellung eines übernatürlichen göttlichen Konkurses verbunden hätte. Das versucht Vignaux[217], während Feckes, der auch auf diese Deutung d'Aillys hinweist, nur meint, sie müsse „äußerst vorsichtig machen in der Beurteilung anderer Nominalisten"[218].

Dazu wird die Art, wie Ockham den Vorwurf des Pelagianismus abwehrt, zeigen, daß er, vom handelnden Menschen aus betrachtet, nur zwei Möglichkeiten vor Augen hat, nämlich das Handeln aus natürlicher Kraft und das auf Grund der habituellen Liebe.

Die tatsächliche Notwendigkeit der habituellen Gnade

In der faktischen Heilsordnung kann auch nach der Auffassung Ockhams niemand verdienstlich handeln und selig werden ohne die habituelle Gnade, kann deshalb auch der Hl. Geist ohne sie dem Menschen nicht verliehen wer-

[215] „Et in hoc concordatae videntur mihi opiniones magistrorum modernorum. Nam illi qui dicunt, quod peccator ex puris naturalibus possit mereri primam gratiam de congruo, intelligunt conclusionem iam positam scilicet quod ex illis speciali dei auxilio praeventis. Qui autem dicunt contrarium, intelligunt conclusionem tertiam, scilicet quod non, ex puris naturalibus a deo specialiter non adiutis" (II Sent. q. 9 a 3 Solutio); vgl. FECKES, Rechtfertigungslehre, S. 129ff.

[216] I Sent. q. 9 a 2 R; ed. Nikolaus Wolff (1500) f. o I v ab.

[217] Luther commentateur . . . S. 104; 86 Anm. 2.

[218] FECKES, Rechtfertigungslehre, S. 132.

den[219]. Dieser Frage widmet Ockham zwar eigens eine Quästion: „Utrum de facto omni actui meritorio caritas creata praesupponatur" (I Sent. d. 17 q. 3). Sie ist aber sehr kurz und nimmt knapp eine Spalte ein. Ockham stellt nämlich nur die Tatsache fest, die er annimmt auf Grund der Autorität der Heiligen[220]. Er, der die Möglichkeiten de potentia dei absoluta über viele Spalten hin erörtert, macht hier keinen Versuch, den Sinn oder die Angemessenheit der göttlichen Anordnung aufzuweisen, geschweige denn, daß er auf die Größe und Würde hinweist, zu der der Mensch durch die von der Offenbarung versicherte Teilnahme an der göttlichen Natur aufsteigt. Ockham befaßt sich lediglich mit dem Einwand, Petrus Lombardus setze die Liebe mit dem Hl. Geist gleich, ohne von einer caritas creata zu sprechen[221]. Er meint dazu, wenn der Lombarde unter caritas auch in erster Linie den Gnadenwille Gottes verstehe[222], der würdig mache zur ewigen Seligkeit, und entsprechend die Liebe für ihn der Hl. Geist sei, der den Menschen zu den übernatürlichen und allein verbindlichen Akten des Glaubens und der Liebe befähige, so wolle er damit aber nicht einen Habitus ausschließen. Freilich rechtfertige dieser Habitus allein ohne Verleihung des Hl. Geistes den Menschen nicht. Deshalb sei er auch noch nicht die Liebe[223]. Ockham deutet den Lombarden also entsprechend seiner Lehre von der acceptatio

[219] „Secundo dico, quod numquam salvabitur homo nec salvari poterit, nec umquam eliciet nec elicere poterit actum meritorium secundum leges nunc a deo ordinatas sine gratia creata; et hoc teneo propter dicta sanctorum et sacram scripturam" (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57ra); vgl. III Sent. q. 8 C: „hoc teneo praecise propter dicta sanctorum."

[220] „Secundum praedicta patet ad quaestionem, quod caritas aliqua creata, qua tamen posita non includit contradictionem, non esse carum deo eam habentem, ut sibi praeparetur vita aeterna, praesupponitur omni actui meritorio, nec aliquis de facto actum meritorium elicit sine tali caritate formaliter inhaerente et informante; et hoc est tenendum propter auctoritatem sanctorum, qui ad hoc sonant. De ista materia magis patebit in libris sequentibus" (I Sent. d. 17 q. 3 C; Gött. f. 131ra; Ottob. f. 101vb). „Tamen dico de facto, quod gratia infunditur, quamvis probari non possit per rationem, sed quia hoc sonant auctoritates sacrae scripturae et dicta sanctorum, ideo teneo hoc cum eis" (IV Sent. q. 3 H; G. f. 166ra; Gött. f. 292va).

[221] Petr. Lomb. I Sent. d. 17 c. 1; 4; 6; s. o. Anm. 204.

[222] „ipsa caritas est ipsa gratuita dei voluntas acceptans aliquem tamquam dignum vita aeterna, ita quod tunc hoc nomen caritas importat principaliter divinam voluntatem connotando aliquem dignum vita aeterna et ita principale significatum est spiritus sanctus" (I Sent. d. 17 q. 3 B; Ottob. 2088 f. 101vb; Gött. f. 131rb).

[223] „Verumtamen per istud donum, quod est spiritus sanctus, non vult negare magister, quin aliquid aliud datur, quod est quidam habitus inclinans ad actum diligendi deum. Illud tamen donum quodcumque non est necessario caritas, qua aliquis est carus et acceptus deo, quod si talis habitus cuicumque daretur et non daretur spiritus sanctus, habens tale donum non esset carus deo et per consequens talis habitus non est caritas" (I Sent. d. 17 q. 3 B; Borgh. 68 f. 101vb—102ra; Ottob. 2088 f. 101vb; Gött. f. 131rb).

divina, die zwar den Habitus nicht ausschließt, aber bedeutungslos macht, um[224].

Auf den naheliegenden Einwand vom Ökonomieprinzip her: wenn die caritas creata nicht notwendig ist, dann ist sie überflüssig, Gott tut aber nichts Überflüssiges, gibt Ockham die Antwort: Gott tut oft mit Hilfe mehrerer Mittel, was er auch mit wenigen könnte. Das sei aber deshalb nicht schlecht getan, denn weil es Gott wolle, sei es gut und recht[225].

Auch in III Sent. q. 5: „Utrum praeter spiritum sanctum tripliciter datum sit necesse ponere caritatem informantem animam ad hoc, quod anima sit cara et accepta deo" ist der 3. Artikel, in dem die tatsächliche Notwendigkeit der habituellen Liebe erörtert wird, der bei weitem kürzeste, er nimmt nur eine halbe von insgesamt 12 Spalten ein[226].

Hier argumentiert er: der Hl. Geist wird nur so verliehen, daß der Empfänger damit gleichzeitig der ewigen Seligkeit würdig ist. Dies ist nach der Anordnung Gottes aber nur mit der habituellen Gnade möglich[227]. Zur Angemessenheit dieser Anordnung sagt Ockham: Wenn dem natürlichen Willen die natürliche Vervollkommnung, d. h. der natürliche Habitus und die Möglichkeit, mittels dieses Habitus zu handeln, nicht versagt wird, dann ist ihm, der übernatürlich vollendbar ist, auch diese Vollendung, d. h. aber der übernatürliche Habitus, nicht zu versagen[228]. Weiter sei für den Akt

[224] Vgl. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre I, S. 95.

[225] „Quia frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, sed sine caritate potest actus esse meritorius" (I Sent. d. 17 q. 3 A; Gött. f. 131rb; Borgh. 68 f. 101vb; Ottob. 2088 f. 101vb; vgl. Aureoli I Sent. d. 17 p. 1 a 2; Vignaux, Justification, S. 132).

„Praeterea si non necessario requiritur caritas creata, ergo totaliter superfluum, sed nihil superfluum est in divinis actibus, ergo etc. (q. 3 D) . . . Ad secundum dico, quod frequenter facit deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus; nec ideo male facit, quia eoipso, quod ipse vult, bene et iuste factum est" (I Sent. d. 17 q. 3 F; Borgh. 68 f. 102ra; Gött. f. 131va; Ottob. 2088 f. 102a); vgl. I Sent. d. 14 q. 2 G. P. Vignaux, Luther commentateur, S. 86, Anm. 2.

[226] Ockham macht also hier sein Versprechen von I Sent. d. 17 q. 3 C „De ista materia magis patebit in libris sequentibus" nicht wahr. Damit würde die Korrektur von Vignaux an Feckes, dieser fälsche die Perspektiven, weil er sich einseitig an die Ausführungen de potentia dei absoluta bei Biel halte und die eingehenden Erörterungen Biels an anderen Stellen auf dem Boden der potentia dei ordinata übergehe, auf Ockham und unsere Arbeit nicht zutreffen. Vgl. Vignaux, Luther commentateur, S. 47, Anm. 1; S. 83, Anm. 3.

[227] „quantum ad tertium articulum dico, quod non potest dari creaturae rationali de potentia dei ordinata sic, quod acceptetur tamquam digna vita aeterna sine habitu caritatis. Quod probatur sic: quia spiritus sanctus non sic datur creaturae rationali, quin ipsa acceptatur a deo modo praedicto, sed de potentia dei ordinata non est creatura rationalis sic acceptata a deo sine caritate . . ." (III Sent. q. 5 N; G. 118rb).

[228] „quia sicut voluntati, quae est perfectibilis naturaliter, non negatur perfectio sua naturalis . . . et per consequens non negatur sibi habitus naturalis nec actus elicitus

der Gottesliebe genau so ein Habitus anzunehmen wie für den Glaubensakt[229].

Für Ockham ist die gratia creata schließlich lediglich auf die Autorität der Heiligen hin anzunehmen: „Hoc teneo praecise propter dicta sanctorum" (III Sent. q. 8 C) oder „Hoc est tenendum propter auctoritatem sanctorum, qui ad hoc sonant" (I Sent. d. 17 q. 3 E). Auch in diesem Punkt wird Biel später die Schärfe und Einseitigkeit Ockhams mildern und sich bemühen, mehr Gründe für die Angemessenheit des faktischen Heilsweges zu finden[230]. Bemerkenswert ist, daß Ockham den wenigen Sätzen über die tatsächliche Notwendigkeit der habituellen Gnade meint hinzufügen zu müssen, die Ausstattung mit ihr bedeute noch nicht die Annahme durch Gott, und es sei kein Widerspruch, wenn der Besitzer der gratia creata verworfen werde[231].

Welche Bedeutung hat nun aber die habituelle Liebe für den verdienstlichen Akt? Kann man von einer Kausalität sprechen, und von welcher Art ist diese? Hiermit beschäftigt sich eine Quästion der Dubitationes additae: „Utrum caritas habeat aliquam causalitatem respectu actus meritorii."

Zunächst wird diese Frage verneint, denn man kann, so führt Ockham aus, mit natürlicher Liebe Gott über alles und in jeder nur möglichen Intensität lieben. Durch die Eingießung der Caritas wird die Gottesliebe zwar verdienstlich, die Substanz des Aktes und seine Intensität erfahren dadurch aber keine Änderung. Man kann also nicht von einer Kausalität der eingegossenen Liebe in bezug auf den Akt sprechen[232]. Im weiteren Verlauf der Diskussion kommt Ockham zu folgenden zwei Thesen:

mediante habitu; ita nec eidem voluntati, in quantum est perfectibilis supernaturaliter, negatur perfectio supernaturalis et per consequens, ut sic habebit habitum supernaturalem et actum, cum igitur voluntas sit sic accepta a deo: sequitur quod ut sic habebit talem habitum" (III Sent. q. 5 N; G. 118rb/va).

[220] „item non debet magis negari habitus respectu unius virtutis theologicae quam respectu alterius, ergo cum respectu actus credendi ponitur fides infusa et acquisita, ergo eodem modo respectu actu diligendi deum debet poni amor habitualis acquisitus et infusus" (ebd.; G. f. 118va).

[230] Vgl. P. Vignaux, Luther commentateur, S. 83: „Par l'ampleur et la violence logique de la dialectique de potentia absoluta, le problème de la grâce créée apparaît, plus qu'il ne le sera chez Gabriel Biel, comme une question d'autorité."

[231] S. o. Anm. 220.

[232] „Quia aliquis potest diligere super omnia deum naturali dilectione et ita intensa sicut possibile est pro statu isto sine omni caritate et si tunc tali diligenti infundatur caritas, actus ille tunc dicitur meritorius, qui prius non fuit meritorius, et tamen iste actus nullo modo causatur a caritate nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad intensionem actus, quia propter infusionem caritatis non experitur se habere intensiorem actum quam prius" (IV Sent. dubb. A; Gött. f. 318va; G. f. 206va).

1. Kein Vernunftgrund und keine Selbsterfahrung zwingen uns, die Caritas zu irgendeinem Akt zu fordern. Dazu hält uns allein die Autorität der Kirche an, die uns lehrt, daß nach dem Willen und der Anordnung Gottes kein Akt ex condigno verdienstlich ist, der nicht mittels der Caritas hervorgebracht wird, wie 1 Kor 13 zeigt[233].

2. Mit gutem Recht kann man annehmen, daß die Caritas keine aktive Auswirkung auf den verdienstlichen Akt hat. Denn dafür läßt sich weder ein Vernunftbeweis oder eine Selbstwahrnehmung noch eine ausdrückliche Stelle der Hl. Schrift beibringen[234]. Denn die Hl. Schrift lehrt nur die Notwendigkeit der Liebe für den verdienstlichen Akt, nicht aber, daß sie für ihn causa activa ist. Demnach wäre die Liebe nur eine condicio sine qua non. Eine solche ist zwar bei Naturvorgängen abzulehnen, bei freiwilligen Handlungen aber nicht. So sind z. B. die Sakramente auch nicht die natürliche Ursache der Gnade, sondern nur ihre notwendige Bedingung. Wie nun Gott, so führt Ockham diese Ansicht weiter aus, hier die Gnade nur schenkt, wenn das äußere Zeichen gesetzt ist, oder wie ein König festsetzen kann, daß nur der, der an einem bestimmten Tage seine Tunika trägt, ihm lieb und angenehm ist, so kann man auch die Liebe als die vom freien Willen Gottes verfügte condicio sine qua non des verdienstlichen Werkes bezeichnen[235].

Diese Ansicht, die nach Ockham vertretbar ist und die ganz in der Linie seiner sonstigen Anschauungen liegt, bleibt aber nicht unwidersprochen.

233 „Ad primum respondeo primo, quod ad ponendum caritatem respectu cuiuscumque actus, quem in nobis exprimitur pro statu isto, non cogit ratio aliqua nec experientia aliqua, sed hoc solum debet poni propter auctoritatem ecclesiae determinantis, divinam voluntatem esse talem et ordinationem eius, quod nullus actus sit meritorius ex condigno nisi elicitus mediante caritate, sicut patet per apostolum 1 Cor 13“ (IV Sent. dubb. C; G. f. 206 vb; Gött. f. 318 va).

234 „Secundo quia potest poni rationabiliter, quod caritas nullam activitatem habet respectu actus meritorii, quia ad hoc nec est ratio naturalis nec experientia nec expressa auctoritas sacrae scripturae maxime bibliae“ (IV Sent. dubb. C; G. f. 206 vb; Gött. f. 318 va). Ratio, experientia und auctoritas ecclesiae bzw. sacrae scripturae sind hier wie auch III Sent. q. 8 B die Kriterien für die Wahrheit einer theologischen Aussage.

235 „sicut sacramenta sunt causae sine quibus non respectu gratiae, ita potest dici in proposito, quod caritas non necessario requiritur sicut causa naturalis respectu actus meritorii, sed solum requiritur secundum voluntatem dei sic ordinantem, scilicet actum non esse acceptum deo nisi animae inexistat caritas, qua inexistente deus libere acceptat talem actum, sicut factis signis exterioribus sacramenti circa aliquid deus libere infundit gratiam; sicut etiam, si aliquis princeps ordinaret, quod quicumque portaret robam suam tali die, esset sibi carus et acceptus aliter non, tunc portare robam esset causa sine qua non respectu illius acceptationis. Sic caritas secundum istam viam posset dici causa sine qua non propter divinam voluntatem libere sic ordinantem“ (IV Sent. dubb. C; Gött. f. 318 v ab; G. f. 206 vb).

Denn, so wenden manche ein, wie wird die vorgetragene Auffassung der Tatsache gerecht, daß die Autoritäten den Willen oft die Magd der Herrin Caritas nennen oder sie davon sprechen, daß die Liebe sich zum Willen verhält, wie der Reiter zum Pferde[236]? Außerdem müsse man doch der Liebe zugestehen, was man jedem natürlich erworbenen Habitus einräume, daß er nämlich in bezug auf den von ihm hervorgebrachten Akt aktiv sei.

Auf diese Einwände gibt es nach Ockham eine doppelte Möglichkeit der Antwort:

1. Wird jemand, der Gott aus natürlicher Kraft über alles liebt, die Caritas eingegossen, dann ist diese nicht aktiv hinsichtlich der Verursachung des Liebesaktes, wohl aber hinsichtlich seiner Erhaltung[237]. Wenn z. B. Gott in einem Seligen zuerst die intuitive Erkenntnis ohne Gegenwart und Erfahrung des Objekts verursacht und dann erst das Objekt selbst, so ist dieses zwar nicht die Ursache der Erkenntnis, wohl aber sichert es ihre Fortdauer. Dasselbe gilt, wenn Gott erst das Licht und dann die Sonne erschafft. Ähnlich kann man von der Caritas sagen, daß sie gemäß göttlicher Anordnung beiträgt zur Erhaltung des Aktes, aber nicht zu seiner Hervorbringung[238].

Auf den Einwand, der Akt der Gottesliebe könne auch durch natürliche Ursachen ohne die Caritas erhalten bleiben, nicht aber die intuitive Erkenntnis ohne den Gegenstand und das Licht ohne die Sonne, antwortet Ockham: de potentia dei ordinata auch nicht der Akt der Gottesliebe ohne die Caritas, weil Gott nun einmal angeordnet habe, daß die Liebe eingegossen wird, wann immer nur einer einen solchen Akt der natürlichen Gottesliebe hervorbringt[239]. Hier spürt man, wie stark bei Ockham, der auf dem Boden der potentia dei absoluta in jeder Hinsicht die Unabhängigkeit Gottes zu wahren sucht, Gott sich in der tatsächlichen Ordnung vom Tun des Menschen abhängig macht durch seine einmal gegebenen Anord-

236 Dieser Einwand wird bei Duns Scotus (Ox. d. 17 q. 3 n 23) gemacht. Dort werden die beiden Bilder Augustinus zugeschrieben (Lasttier-Reiter PL 45, 1632; Herrin-Magd PL 33, 819). Im Text bei Ockham wird das Bild umgekehrt gebraucht: „et caritas se habet respectu voluntatis sicut equus ad sessorem et multa alia, quae sonant in activitate caritatis“ (IV Sent. dubb. C; Gött. 318 vb; G. f. 206 vb). Der Zusatz und die spätere Verwendung des Bildes (IV Sent. dubb. F) zeigen, daß hier ein Irrtum unterlaufen ist.

237 „licet caritas non sit activa respectu illius actus quantum ad productionem, puta tamen est activa quantum ad conservationem et causa conservativa ita vere est activa sicut causa productiva“ (IV Sent. dubb. D; Gött. f. 318 vb; G. f. 207 ra).

238 „ita potest dici in proposito, quod caritas secundum ordinationem divinam concurrit ad conservationem illius actus, licet non ad productionem“ (ebd.).

239 „quia deus sic ordinavit, quod quicumque et quandocumque habent talem actum statim infunderet sibi caritatem nec per potentiam dei ordinatam posset caritas subtrahi manente tali actu“ (IV Sent. dubb. E; Gött. f. 318 vb; G. f. 207 rb).

nungen. Denn nach ihnen muß er einen rein natürlichen Akt mit der Gnade beantworten.

2. Eine zweite Möglichkeit, den Einwänden zu begegnen, liegt darin, daß man sagt, durch die Caritas erfahre der Akt zwar keine Veränderung der Qualität, wohl aber der Intensität nach, und durch sie werde ein Maß der Gottesliebe erreicht, das über die natürlichen Kräfte hinausgeht[240]. Allerdings kann man das nicht spüren; wie wir die Caritas selbst nicht wahrnehmen können, sondern sie annehmen auf Grund der Autorität der Kirche, so können wir auch mit gutem Grund behaupten, daß die Caritas mit dem Willen zusammenwirkt zu einem höheren Grad der Gottesliebe von derselben Art[241]. Es können damit der natürliche und der übernatürliche Akt derselben Natur sein, denn ein Unterschied in den Ursachen braucht ja nicht einen solchen in der Wirkung zu bedeuten. Hiernach wäre also der rein natürliche und der verdienstliche Akt numerisch derselbe[242].

Auf den Einwand, Ursachen, die verschiedene Wirkungen haben, können nicht von derselben Art sein, nun bewirkt aber der verdienstliche Akt die Annahme durch Gott, der natürliche nicht, gibt Ockham die Antwort: Das träfe nur zu, wenn man auf Grund der Caritas notwendig von Gott angenommen wäre und nicht auf Grund der freien Anordnung seines Willens[243].

Aber wie kann man dann noch sagen, daß der Wille die Kammerfrau der Liebe ist und die Liebe sich zum Willen verhält wie der Reiter zum Pferd, woraus doch folgt, daß die Liebe eine causa principalior ist? Hier-

[240] „Ideo potest aliter responderi ad rationem posito casu praedicto, quod caritas cum voluntate diligente deum tali actu naturali causat aliquem gradum intensiorem et eiusdem rationis, quem gradum non potest voluntas cum aliis causis naturaliter causare" (ebd.).

[241] „dico quod caritas infusa ponenda est in nobis non propter experientiam aliquam, quia ad hoc nullam habemus experientiam, sed solum est ponenda propter auctoritatem ecclesiae hoc determinantis, sicut supra patuit. Ex eadem auctoritate habemus rationabiliter ponere, quod caritas concurrit cum voluntate ad causandum aliquem gradum intensum dilectionis eiusdem rationis, quamvis ad hoc nullam habemus experientiam" (ehd.; Gött. f. 319ra; G. f. 207rb).

[242] „Ex istis patet, quod actus naturalis et meritorius possunt esse eiusdem speciei, quia . . . distinctio specifica in causa non arguit distinctionem specificam in effectu . . . immo secundum istam viam actus pure naturalis et actus meritorius faciunt unum actum numero sicut duo gradus albedinis faciunt unam albedinem numero" (ebd.).

[243] „quando effectus sequitur causam naturali necessitate tunc est propositio accepta vera, quando autem sequitur contingenter ex mera libertate et voluntate causae extrinsecae, in cuius libertate et potestate est, quod talis effectus sequitur talem actum vel non sequitur, similiter quod sequitur unum actum et non alium, tunc non oportet quod sit vera, sicut est in proposito, quia quod actus cum illa gratia dei causatus mediante caritate sit acceptus a deo et sine illo actu non sit acceptus, hoc solum est ex mera libertate et voluntate dei sic ordinante" (ebd.; Gött. f. 319ra; G. f. 207vb).

auf antwortet Ockham mit Duns Scotus: Das ist sie nur hinsichtlich der Verdienstmöglichkeit bzw. der Annahme durch Gott, nicht aber der Substanz des Aktes nach. In letzterer Hinsicht ist der Wille die causa principalior[244].

Ob nun die erste Ansicht, nach der die eingegossene Caritas nur condicio sine qua non des Aktes ist und bei ihm selbst nicht aktiv wird, die eigentliche Meinung Ockhams ist, wie mir scheinen möchte, oder die zweite, nach der die Caritas wohl aktiv wird, ohne aber den Akt qualitativ zu ändern, in jedem Fall wird ihre Bedeutung sehr niedrig eingeschätzt. Es bleibt bei einem Nebeneinander von Wille und Caritas, und es kommt nicht zu einer inneren Erneuerung des Menschen durch die göttliche Tugend. Vor einem platten Naturalismus schützt schließlich nur die starke Betonung der Freiheit Gottes, von dessen Willen allein es abhängt, ob ein Werk verdienstlich ist oder nicht, d. h. mit der ewigen Seligkeit belohnt wird oder nicht. Das wird im folgenden noch besonders deutlich.

Die Freiheit der acceptatio divina gegenüber der habituellen Gnade

Ockham genügt es nicht, zu zeigen, daß Gott den Menschen ohne die Verleihung der habituellen Gnade zur Seligkeit hätte führen können. Um die göttliche Unabhängigkeit sicherzustellen, stellt er weiter die These auf: Gott ist durch die Verleihung der Gnade nicht festgelegt, der Mensch hat keine Ansprüche, und Gott muß ihn nicht notwendig zum ewigen Leben führen[245].

[244] „Respondeo quod intelligendae sunt quantum ad rationem merendi, non quantum ad substantiam actus, quia respectu substantiae actus voluntas est causa principalior, sed quantum ad acceptationem divinam sive ratione merendi est voluntas quasi pedissequa et famula et caritas quasi domina" (IV Sent. dubb. F; Gött. f. 319r ab; G. f. 207rb). Vgl. Scotus in Anm. 140 u. Anm. 236.

[245] „dico quod deus non de necessitate acceptat actum elicitum ex caritate creata loquendo de necessitate absoluta, sed potest de potentia sua absoluta illum actum non acceptare, accipiendo non acceptare pro non velle dare alicui vitam aeternam" (Quodl. VI q. 2; Vat. lat. 956f. 23va; 3075 f. 57rb).

„Secundo ostendo, quod quacumque forma mere supernaturali formaliter inhaerente posita in anima, adhuc est in potentia dei absoluta acceptare illam animam vel non acceptare et loquor de acceptatione, qua aliquis acceptatur et praeparatur ad vitam aeternam" (I Sent. d. 17 q. 1 H; Gött. f. 128vb).

„Nulla est forma ex natura rei qua informante necessario sit informatum acceptari" (III Sent. q. 5 G; G. f. 117ra).

„Ideo dico . . . quod caritas nec quicumque alius habitus necessitet deum ad dandum alicui vitam aeternam" (III Sent. q. 5 H; G. f. 117va).

Dafür bringt er eine Reihe von Belegen:

a) Nach außen handelt Gott nicht notwendig, und nichts außer sich selbst will er mit Notwendigkeit[246].

b) Eine qualitas absoluta, die eine Zeitlang an einem Subjekt besteht ohne eine andere, kann kraft der divina potentia absoluta immer ohne diese bestehen. Nun haben wir aber in statu viatoris die aktuelle und habituelle Liebe ohne das ewige Leben, also kann Gott für immer den Habitus in uns erhalten ohne die Gottesschau[247].

c) Alles, was nicht notwendig existiert, kann ohne ewiges Leben sein. So braucht Gott alles, was er ins Nichts überführen kann, nicht zur Seligkeit anzunehmen. Er kann aber jeden Akt oder Habitus im Menschen der Pilgerschaft oder auch ihren Träger selbst zu nichts machen[248].

d) Haß und Liebe sind Gegensätze. Der Gotteshaß ist aber nicht aus sich heraus der ewigen Strafe würdig, denn Gott kann jeder Sünde den Schuldcharakter nehmen ohne gleichzeitige Eingießung der Gnade bzw. der Liebe, also ist auch die Liebe nicht notwendig der ewigen Seligkeit würdig[249].

246 „Secundum sanctos deus nihil agit ad extra de necessitate, nec aliquid aliud a se vult necessario, ergo quocumque actu posito in quolibet viatore deus non de necessitate naturae vult sibi dare vitam aeternam" (Quodl. VI q. 2; Vat. lat. 3075 f. 57rb; 956 f. 23va).

247 „deus potest conservare talem habitum et actum in viatore sine vita aeterna per multos, ergo potest semper sic conservare, quia eadem ratio est" (Quodl. VI q. 2; Vat. lat. 3075 f. 57rb; 956 f. 23va).

„quia quaecumque aliqua qualitas absoluta stat per tempus in aliquo subiecto cum carentia alterius rei absolutae, potest per divinam potentiam absolutam stare in perpetuum, cum carentia eiusdem; sed per tempus stat ipsa forma cum carentia actus beatifici; ergo de potentia dei absoluta posset deus in perpetuum conservare istam formam sine actu beatifico. Sed quidquid potest deus facere, potest disponere et ordinare, ergo potest deus ordinare, quod ille habeat talem formam et tamen quod numquam habeat vitam aeternam ..." (I Sent. d. 17 q. 1 L; Ottob. 2088 f. 100rb; Borgh. 68 f. 100vb; Gött. f. 129rb). — „Ex quo sequitur quod aliquis potest esse in caritate, cui deus numquam disponit dare gloriam, quia potest in perpetuum eum conservare in caritate sine gloria" (III q. 5 G; G. f. 117rb).

248 „Praeterea quod potest non esse absolute, potest carere vita aeterna, ergo quod deus potest velle in nihilum redigere potest non acceptare ad vitam aeternam, sed quocumque actu vel habitu posito in viatore potest deus velle tam actum quam habitum quam etiam subiectum utriusque in nihilum redigere" (Quodl. VI q; Vat. lat. 3075 f. 57rb; 956 f. 23va). — „quidquid deus contingenter creat, potest (contingenter) illud annihilare, quandocumque placet sibi, sed istam animam contingenter creavit, ergo ipsam potest annihilare" (I Sent. d. 17 q. 1 L; Borgh. 68 f. 100vb; Ottob. 2088 f. 100rb; Gött. f. 129rb). Vgl. III Sent. q. 5 H.

249 „Item dilectio dei et odium sunt opposita per eum, sed odium dei non est ex natura rei dignum poena aeterna, ergo nec dilectio dei ex natura rei est digna vita aeterna, assumptum probatur, quia deus potest remittere omne peccatum quoad culpam sine omni gratia et caritate infusa, et per consequens tale odium non est dignum poena aeterna" (III Sent. q. 5 G; G. f. 117rb).

Dasselbe Argument formuliert Ockham an anderer Stelle folgendermaßen: Die Liebe verhält sich zur Seligkeit wie die Sünde zur Verdammung; Gott kann aber von der Verdammung lossprechen, ohne die Sünde zu beseitigen, also braucht er auch die Liebe nicht unbedingt mit dem ewigen Leben zu erwidern[250].

e) Faktisch ist, so führt Ockham weiter aus, nach allgemeiner Auffassung die Erlösung der Menschheit durch Christus geschehen. Der Logos hätte aber nie Mensch zu werden brauchen. Auch wenn Gott den Patriarchen die habituelle Gnade (forma supernaturalis) gegeben hätte, hätte es in seinem Belieben gestanden, seinen Sohn Mensch werden zu lassen, die Menschheit zu erlösen und den Patriarchen das ewige Leben zu geben[251]. Hier wird deutlich, wie wenig für Ockham auch nach dem Sündenfall der übernatürliche Habitus mit Christus zu tun hat. Er kann verliehen werden ohne die Erlösung durch Christus und ohne Hinblick auf ihn. Christus ist nicht notwendig die Verdienstursache.

f) Auch in dieser Frage betont Ockham stark die notwendige Beteiligung des freien Willens beim verdienstlichen Werk. So kommt er zu den folgenden Argumenten, die die Beziehung der habituellen Gnade zur Beseligung lockern oder gar auflösen mit der Begründung, daß der Habitus der göttlichen Liebe nicht der Verfügung des Willens unterliegt. Er argumentiert z. B. so: Der Lohn entspricht dem Verdienst, also gibt es keinen Lohn, wo kein meritum vorliegt. Die getauften Kinder haben aber kein eigenes Verdienst, also braucht Gott ihnen das ewige Leben nicht zu verleihen[252].

g) Niemand wird notwendig aus einem Feind zum Freund durch etwas in ihm, das nicht in seiner Gewalt steht. So wird auch der Sünder, der Gott verhaßt ist, nicht durch die habituelle Gnade notwendig Gott angenehm.

250 „Praeterea sicut se habet poena aeterna ad peccatum, ita vita aeterna ad caritatem, sed posito quocumque peccato potest deus remittere poenam aeternam, ergo posita quacumque caritate, quae sit una res absoluta, potest deus de potentia sua absoluta velle sibi numquam dare vitam aeternam" (I Sent. d. 17 q. 1 L; Ottob. f. 100va; Borgh. f. 100vb; Gött. f. 129rb).

251 „ergo quantumcumque deus dedisset antiquis patribus illam formam supernaturalem, adhuc fuit in potestate dei incarnare filium suum et per consequens redimere genus humanum et per consequens conferre eis vitam aeternam" (I Sent. d. 17 q. 1 H; Ottob. f. 100ra; Borgh. f. 100va; Gött. f. 128vb).

252 „Item praemium correspondet merito, ergo ubi non est meritum, non est praemium, sed in parvulis non est meritum loquendo de merito, quod acquiritur per actus meritorios, ergo non obstante, quod in parvulis sit talis habitus, non oportet, quod deus conferat eis vitam aeternam" (III Sent. q. 5 G; G. f. 117va).

h) Wenn diese dem Menschen inhärierende Form von Gott notwendig anzunehmen wäre, dann müßte das sein entweder wegen ihrer natürlichen (bonitas naturalis) oder wegen ihrer moralischen Güte. Das erste geht nicht, weil dann ein Mensch, der aus eigener Kraft eine noch größere Vollkommenheit erreicht, noch eher von Gott angenommen werden müßte. Das zweite fällt aus, denn man kann von moralischer Güte nicht sprechen, weil dazu der Mensch Verfügung über diese Form haben müßte[253]. Auf den Einwand, die habituelle Gnade sei in der Macht der Kreatur, sofern diese sich auf sie hin disponieren könne, antwortet Ockham, das treffe nicht immer zu, denn den Kindern würde sie gegeben ohne jede eigene Disposition, weshalb hier auch keine moralische Disposition vorliege[254]. In der Antwort auf das principale argumentum von Quodl. VI q. 2, daß die geschaffene Liebe vom Wesen her zu loben und anzunehmen sei, wird dieses Argument so formuliert: Gut ist die habituelle Liebe nur im Sinne der Seinsgüte oder sofern sie auf den guten Akt hingeordnet ist. Moralisch gut und daher der Belohnung würdig ist sie dagegen nicht zu nennen, weil sie nicht in der Verfügung unseres Willens steht. Wohl sind wir lobwürdig, wenn wir uns für ihren Empfang disponieren[255].

i) Dagegen kann man nicht anführen, daß Gott notwendig die Gerechtigkeit, die Liebe und die anderen Tugenden liebt. Denn das gilt nur von dem allgemeinen Wohlgefallen, das er allen Kreaturen entgegenbringt. Man kann sich schwerlich vorstellen, daß Gott die Liebe anders liebt als die Gerechtigkeit oder den Glauben. Aus der Liebe, die Gott dem Glauben entgegenbringt, folgt aber nicht die Annahme zur Seligkeit, also muß auch der, der die Liebe hat, nicht notwendig von Gott angenommen werden[256].

[253] „si propter bonitatem et perfectionem naturalem, ergo creatura rationalis, quae ex se sine omni tali forma creata est melior et perfectior, perfectione naturali multo magis erit accepta deo, quod tu negas. Si propter perfectionem moralem. Contra, numquam est perfectio moralis, nisi quia est in potestate alicuius, ergo si haec forma habeat bonitatem moralem, oportet quod hoc sit, quia haec est in potestate alicuius . . . illa forma, cum sit a solo deo, non est in potestate cuiuscumque creaturae“ (I Sent. d. 17 q. 1 H tertio; Ottob. 2088 f. 100r ab; Gött. f. 129ra). [254] S. o. Anm. 180.

[255] „Primo modo et secundo caritas est laudabilis sed non tertio modo nec sumus laudandi sic quia deus nobis infundit caritatem, quae non est in nostra potestate, quamvis sumus aliquo modo laudabiles, si nos disponimus ad recipiendum caritatem. Similiter caritas laudabilis est, pro quanto est operis meritorii causa et principium (Quodl. VI q. 2; Vat. lat. 3075 f. 57rb/va; 956 f. 23va).

[256] „Ad aliud dico, quod deus de necessitate naturae diligit iustitiam, caritatem et cetera dilectione vel complacentia primo modo dicta et non tantum sic diligit virtutes sed omnes creaturas et maxime creaturam rationalem. Alia dilectione non necessario diligit

k) Ein verdienstlicher Akt ist von Gott nicht weniger angenommen (acceptus) als der Habitus der Liebe. Nun ist aber an ihm nichts angenommen, das nicht sein könnte, ohne angenommen zu sein. Denn Gott könnte den Akt unmittelbar setzen ohne Beteiligung des freien Willens. Dann wäre dieser Akt nicht verdienstlich und folglich nicht von Gott angenommen[257].

l) Wenn einer aus natürlicher Kraft und freiwillig den Akt hervorbringt, Gott zu lieben über alles, samt der Bereitschaft, all das zu wollen, was Gott gefällt, auch den Tod oder jede Gefahr und jeden Schaden auf sich zu nehmen, dann liegt es in der Natur dieses Aktes, daß er eher von Gott angenommen wird als ein anderer auf Grund der habituellen Gnade. Denn diese liegt nicht in der Gewalt dessen, der sie empfangen hat.

Aber auch einen solchen Akt der natürlichen Gottesliebe braucht Gott nicht mit dem ewigen Leben zu belohnen, obwohl er lobwürdiger ist als der Habitus der Liebe, mehr den Charakter der Tugend hat und mehr der Sünde widerspricht, weil er ihr direkt entgegengesetzt ist. Denn das hätte zur Folge, daß jemand aus rein natürlicher Kraft das ewige Leben verdienen kann, weil der Akt, Gott über alles zu lieben, in der Möglichkeit der reinen Natur liegt[258].

quamcumque virtutem non plus quam angelum nec est ymaginandum, quod deus aliter diligit caritatem quam iustitiam vel fidem . . . et ideo sicut ex dilectione, qua diligit fidem, non sequitur acceptatio habentis fidem, quamvis aliquis (Gött.: naturalis) acceptatio sequatur, ita formaliter et ex necessitate rei, quod eius oppositum includat contradictionem, ex dilectione, qua deus diligit caritatem, non sequitur acceptatio illa specialis ipsius habentis caritatem“ (I Sent. d. 17 q. 1 T; Gött. f. 130rb).

[257] „Item non minus est acceptum a deo illud, quod est in actu meritorio, quam quodcumque acceptatum in habitu caritatis, sed in actu meritorio nihil est acceptatum, quin possit esse et non acceptari a deo, ergo nec in habitu caritatis. Assumptum probatur, quia nihil est absolutum in actu meritorio, quin possit immediate fieri a deo nulla creatura coagente, et per consequens etiam non voluntate creaturae coagente et sic ille actus non esset meritorius, quia nihil est meritorium, quod non est in potestate voluntatis et per consequens talis actus non esset acceptus a deo, igitur eodem modo de habitu“ (III Sent. q. 5 G).

[258] „Praeterea actus diligendi deum super omnia cum circumstantiis, quod vellet quidcumque placeret deo, etiam subire mortem et omne periculum et damnum, magis ex natura sua habet, quod faciat aliquem libere et sponte elicientem talem actum esse acceptum deo, quam quaecumque forma, quae non est in potestate habentis, sed tantum recipit eam, sed stante tali actu in voluntate potest deus non acceptare illum actum dignum vita aeterna, ergo posita quacumque forma mere supernaturali, quae non est in potestate habentis, potest non acceptare habentem, maior videtur manifesta, tum quia talis actus magis habet rationem laudabilis, tum quia magis habet rationem virtutis quae est actus, tum quia magis repugnat peccato, cum sibi directe contrarietur. Minor autem videtur

Noch weniger braucht Gott also die habituelle Liebe anzunehmen. In diesem Argument sind sozusagen alle Eigentümlichkeiten der Lehre Ockhams von der Rechtfertigung enthalten.

Wir wollen sie kurz zusammenfassen:

1. Tugendhaft ist die Tat und nicht das Sein („magis habet rationem virtutis quae est actus").
2. Ein Akt ist moralisch um so wertvoller, je mehr er der Freiheit und Verfügungsgewalt des Menschen unterliegt. Deshalb ist ein rein natürlicher Akt wertvoller als einer auf Grund des gnadenhaft verliehenen Habitus.
3. Dem Akt auf Grund des übernatürlichen Habitus steht der ex puris naturalibus gegenüber. Einen übernatürlichen Akt mit Hilfe der aktuellen Gnade scheint Ockham nicht zu kennen.
4. Man kann Gott aus natürlicher Kraft über alles lieben. Diese Liebe ist aber nicht verdienstlich für den Himmel, darüber entscheidet allein die Annahme durch Gott.
5. Das gilt aber auch von der Gottesliebe auf Grund des Habitus. Denn als Akt unterscheidet sich diese nicht von der ex puris naturalibus. Sie sind nicht qualitativ voneinander verschieden.

Mit diesen Betrachtungen zerreißt Ockham das Band zwischen Begnadung und Beseligung. Eine seinsmäßige Verbindung besteht hier nicht. Die Ausstattung mit der habituellen Gnade ist weder eine innerlich notwendige noch ausreichende, sondern nur tatsächliche Bedingung der ewigen Seligkeit. Diese hat ihren Grund allein in der acceptatio divina. Wenn Gott sie tatsächlich geknüpft hat an den Besitz der Gnade, dann ist diese nur condicio sine qua non. Eine innere Beziehung der Gnade und des Lebens aus der Gnade zum ewigen Leben wird bei Ockham nicht gesehen. Das ist möglich, weil er in nominalistischer Weise mit einem Begriff arbeitet, ohne dessen Seinsgehalt zu bestimmen oder diesen dauernd gegenwärtig zu haben. Wenn Vignaux sagt, daß die Theologie de potentia dei absoluta das organische Band zwischen unseren Werken und ihrer ewigen Vergeltung nicht zerreiße[259], so stimmt das nicht, wenigstens dort nicht, wo wie bei Ockham eine solche Theologie konsequent durchgeführt wird.

manifesta, quia aliter sequeretur, quod aliquis ex puris naturalibus posset mereri vitam aeternam, quia talem actum potest quis habere ex puris naturalibus. Unde etiam talem actum potest quis habere respectu creaturae sicut aliquid ad placendum alteri etiam seipsum interficeret si alius vellet" (I Sent. d. 17 q. 1 H quarto; Ottob. f. 100rb; Gött. f. 129ra).

[259] Luther commentateur, S. 65 Anm. 1.

In bezug auf G. Biel mag Vignaux recht haben, aber damit bestätigt sich nur, daß der Devote am Ausgang des 15. Jh. die radikalen Thesen Ockhams harmonisierte.

Der Grund für die Prädestination bzw. Reprobation und die Vorbereitung auf die Gnade

Wie Scotus unterscheidet Ockham Prädestination, Ausstattung mit der habituellen Gnade und Annahme durch Gott. Wenn nun Gott einen begnadeten Menschen verdammen kann, wie steht es dann mit einem, der zum Heil bestimmt ist?

Diese Frage stellt Ockham in I Sent. dist. 40: „Utrum possibile est, aliquem praedestinatum damnari et praescitum salvari." Er antwortet darauf, jede Prädestination geschehe contingenter und nicht notwendig. Also könnte ein zum Heil Prädestinierter auch nicht gerettet werden. Das folgt daraus, daß die Prädestination vom freien Willen Gottes abhängt[260]. Dasselbe ergibt sich, wenn man davon ausgeht, daß keinem Erwachsenen das ewige Leben verliehen wird ohne ein verdienstliches Werk. Dieses steht in der Gewalt des Menschen, also kann er sein Heil verfehlen[261]. Auf den Einwand, alles Unveränderliche sei notwendig, die göttliche Prädestination sei aber unveränderlich, also auch notwendig, folglich könne ein Prädestinierter nicht nicht prädestiniert werden, gibt Ockham folgende Antwort: Ein unveränderliches Complexum ist nicht notwendig. Es kann zwar auch nicht erst wahr und dann falsch sein. Es ist aber doch nicht notwendig, sondern contingent. Denn mag etwas auch wahr sein oder gewesen sein, so ist es doch möglich, daß es nicht wahr ist oder gewesen ist. So ist es wahr: Gott weiß und hat es gewußt, daß dieser gerettet werden wird, und doch ist es möglich, daß er es niemals gewußt hätte[262]. Unmöglich ist aber, daß der Satz „Dieser wird gerettet werden" erst wahr und dann falsch ist.

Im Folgenden wird das mit Hilfe der Logik geklärt. Die Aussage „Ein Prädestinierter kann verdammt werden" ist in sensu composito falsch. Denn

[260] „Hoc patet, quia cuiuslibet salvatio dependit a voluntate divina contingenter causante, ergo in potestate dei est, conferre cuicumque vitam aeternam vel non conferre, ergo quicumque potest non salvari" (I Sent. d. 40 B; Gött. f. 190ra; Borgh. 68 f. 156ra; Ottob. 2088 f. 148rb).

[261] „Praeterea nulli adulto confertur vita aeterna nisi propter aliquod opus meritorium, sed omne opus meritorium est in potestate merentis, ergo talis potest non mereri et per consequens potest non salvari" (ebd.).

[262] „Sicut haec est vera, deus scit, quod iste salvabitur, et deus scivit, quod iste salvabitur, et tamen possibile est, quod numquam sciverit, quod iste salvabitur. Et impossibile est, quod haec sit primo vera, iste salvabitur et postea sit falsa vel e converso et per consequens est illo modo immutabilis et tamen non est necessaria sed simpliciter contingens" (ebd.; Gött. f. 190rb).

dann würde sie besagen: es ist möglich, daß der Prädestinierte verdammt ist. In sensu diviso besagt sie aber nur, daß das Prädikat „kann verdammt werden" als Möglichkeit in der Person enthalten ist, für die das Subjekt „der Prädestinierte" supponiert und für den es hätte niemals zu supponieren brauchen. Der Begriff „Prädestinierter" hätte ja auch nicht für Petrus supponieren können, in dem Falle wäre es wahr gewesen: Petrus kann verdammt werden. Nur können die beiden Aussagen „Petrus ist prädestiniert" und „Petrus wird verdammt" nicht nacheinander verifiziert werden[263].

Für Ockham wird diese Frage der Freiheit des göttlichen Willens hinsichtlich der kontingenten Geschöpfe zu einer bloßen Frage der Logik, einer Gelegenheit zu zeigen, wie man es mit der Suppositionslogik elegant ausdrücken kann, daß Gott vor seinem Prädestinationsbeschluß den Petrus hätte verdammen können.

Wohl liegt auch bei Petrus Lombardus in dieser Frage der Schwerpunkt auf dem logischen Problem. Dort heißt es ähnlich: Der Satz „Ein Prädestinierter kann verdammt werden" ist falsch, wenn man ihn per coniunctionem nimmt, d. h. beides zusammen gelten soll. Per disiunctionem genommen, d. h. wenn das eine oder das andere gelten soll, ist er dagegen wahr[264].

Aber seit dem Lombarden hatte die Theologie um diese Frage gerungen, und ihre Behandlung bei Duns Scotus könnte uns zeigen, wie sehr bei Ockham eine Verlagerung von einer metaphysischen oder besser theologischen Betrachtungsweise zu einer bloß logischen vorliegt.

Für Ockham stellt sich weiter das Problem, ob die göttliche Prädestination bzw. Reprobation im Menschen selbst ihren Grund hat. So lautet die nächste

263 „In sensu composito sunt simpliciter falsae, quia talis sensus exprimitur per istam propositionem: hoc est possibile: praedestinatus est damnatus. In sensu diviso non denotatur, nisi quod praedicatum possibiliter inest illi, pro quo supponit subiectum, pro quo tamen potest numquam supposuisse; et hoc est verum, quia ante beatitudinem subiectum istius propositionis: aliquis praedestinatus potest damnari, supponit pro Petro et de Petro fuit verum dicere, quod Petrus potest damnari, tamen quantumcumque hoc praedicatum praedestinatus supponat pro Petro, potuit tamen numquam supponere pro Petro et ideo non possunt istae duae propositiones: Petrus est praedestinatus, Petrus damnatur, successive verificari" (I Sent. d. 40 C; Gött. f. 190rb). — Luther bemerkt in These 31 der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517 (WA 6, 224—228) zu dieser Unterscheidung: „Vanissimo commento dicitur: praedestinatus potest damnari in sensu diviso, Sed non in composito. Contra Scholast."

264 Petr. Lombardus I d. 40c. 1, ed. Quaracchi S. 250. Betr. Ockham vgl.: The tractatus de praedestinatione et de praescientia dei et de futuris contingentibus of William Ockham. Edited with a Study on the Mediaeval Problem of a Three-valued Logic by Ph. Böhner. Franciscan Institute Publications No. 2, St. Bonaventure, N. Y., 1945.

Quästion: „Utrum in praedestinato sit aliqua causa suae praedestinationis et in reprobato aliqua causa suae reprobationis" (I Sent. d. 41 q. 1).

Die Ansicht Ockhams in dieser Frage ist nicht leicht festzustellen. Wenn er schließlich nach längerer Diskussion seine eigene Antwort gibt, dann nur sehr vorsichtig[265]. Vorher hatte er bemerkt, daß nach der Meinung aller vom Willensakt des Prädestinierenden, d. h. vom Akt des göttlichen Willens her, die Vorherbestimmung keine Ursache hat. Es sei aber die Frage, ob die Prädestination, von seiten der Wirkung her betrachtet, eine Ursache habe[266].

Hierzu werden zwei Meinungen vorgetragen, von denen die zweite auf Duns Scotus zurückgeführt wird. Die erste ist die des Thomas von Aquin, den Ockham zwar wörtlich zitiert, aber nicht mit Namen nennt. Nach diesem Autor kann man die Teilwirkungen der Prädestination für sich betrachten. Dann stehe nichts im Wege, die eine als Grund der anderen anzusehen, dann sei die spätere die Zielursache der früheren, diese die Verdienstursache jener. Nehme man aber die Wirkung der Prädestination als ganze, dann gebe es für sie keinen Grund im Menschen. Denn auch alle vorbereitenden Akte seien schon selbst Wirkung der Vorherbestimmung[267].

Im Hinblick auf das ganze Menschengeschlecht und die Gesamtheit der Dinge hätten Prädestination und Reprobation den Sinn, die Güte Gottes vielseitig darzustellen. In der Vorherbestimmung der einen wolle Gott seine bonitas im Erbarmen und durch die Reprobation der anderen sie in der Gerechtigkeit sichtbar machen. Weshalb er aber gerade diesen einen zur Glorie erwählt und einen anderen verwirft, dafür gibt es nach dieser Ansicht keinen Grund als den göttlichen Willen selbst[268]. Dagegen werden verschie-

265 „Ideo sine praeiudicio et assertione temeraria potest aliter dici ad quaestionem" (d. 41 q. 1 F).

266 „Ad quaestionem dicitur, quod praedestinatio ex parte actus praedestinantis nullam causam habet secundum omnes, sed dubium est, an habeat aliquam causam ex parte (ratione) effectus praedestinationis" (ebd. B; Borgh. 68 f. 156va; Ottob. f. 148va); vgl. S. Th. I q. 23a 5.

267 „Et quantum ad hoc dicitur, quod effectum praedestinationis possumus dupliciter considerare. Uno modo in particulari et sic nihil prohibet unum effectum praedestinationis esse rationem et causam alterius et quod posterior sit causa finalis et prior causa meritoria posterioris, sicut si dicamus, quod deus praeordinavit alicui, se daturum gloriam ex meritis et quod praeordinavit se daturum gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari effectus praedestinationis in communi et sic impossibile est quod totus effectus praedestinationis in communi habeat causam aliquam ex parte nostra, quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa prima praeparatio ad gloriam, neque est enim haec nisi per auxilium divinum" (ebd. B). Fast wörtlich übereinstimmend mit S. Th. I q. 23a 5.

268 „Unde si consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem, sic voluit deus quantum ad aliquos, quos praedestinavit, suam bonitatem repraesentari

dene Gründe ins Feld geführt, unter anderem wird darauf hingewiesen, daß die im Stande der Todsünde geleisteten guten Werke in gewisser Weise die Ursache für die Gnadenverleihung seien. Denn nach den Heiligen und Doktoren würden solche Werke zwar nicht für die ewige Seligkeit gelten und dort auch nicht vergolten, sie würden aber mit zeitlichen Gütern belohnt und trügen dazu bei, daß Gott die Gnade, mit der das ewige Leben verdient werde, schneller verleihe. Sie disponierten gleichsam auf die Gnade und folglich auf die Wirkung der Prädestination, gehörten aber nicht selbst schon zu ihrer Wirkung. Denn diese Werke gingen der Gnade voraus und seien dem der ewigen Strafe Würdigen mit dem gemeinsam, der das ewige Leben verdiene[269]. Das Argument, solche disponierenden Akte seien nur mit göttlicher Hilfe möglich, besage nichts dagegen. Denn nicht alles, was wir nur mit Gottes Hilfe vermöchten, sei schon Wirkung der Prädestination. Denn ohne diese Hilfe sei ja überhaupt nichts Positives möglich, sie aber deshalb noch nicht in jedem Falle Wirkung der Prädestination[270].

Wir müssen beachten, daß Ockham diese Lehre von der disponierenden Bedeutung der in der Todsünde begangenen guten Werke nicht als seine Meinung vorträgt, wie Vignaux es darstellt[271]. Ockham diskutiert hier verschiedene Ansichten, ohne selbst schon Stellung zu nehmen. Das tut er erst am Ende der Quästion. Dort läßt er zwar gelten, daß es etwas gibt, das irgendwie auf das ewige Leben hinordnet, ohne schon Wirkung der Vorherbestimmung zu sein. Doch will er keinen Bezug der Prädestination darauf gelten lassen. Wir würden auf das ewige Leben hin prädestiniert, dieses sei der eigentliche Bezug der Vorherbestimmung[272]. Wieso aber etwas auf die Seligkeit hinordnen kann, ohne Wirkung der Prädestination, ohne aber auch Veranlassung für sie zu sein, darüber äußert Ockham sich nicht.

Als zweite Meinung bringt er die des Scotus. Für diesen ist die Reprobation die Folge der von Gott vorausgesehenen Sünden, die Prädestination aber nicht entsprechend die Folge der vorausgesehenen guten Werke. Denn nach dessen Prinzip wird beim geordneten Willen erst das Ziel angestrebt und dann die entsprechenden Mittel. Gott will also zuerst die Seligkeit für jemand und dann die dazu dienlichen guten Werke[273]. „Ergo propter nullum eorum provisum vult ei beatitudinem." Diesen Unterschied läßt Ockham nicht gelten; wenn schon Reprobation propter praevisa peccata, dann Prädestination propter praevisum meritum. Daß zuerst das Ziel angestrebt werde und dann die dahin führenden Mittel, gelte für Gott schon deshalb nicht, weil es bei ihm kein Nacheinander der Akte gebe[274]. Bevor Ockham nach dieser Diskussion seine eigene Meinung vorträgt, erörtert er noch die Begriffe Prädestination, Reprobation und Causa. Die beiden ersten besagen nichts von Gott, den Personen und dem Wesen, Verschiedenes. Es gibt in Gott keinen actus secundus, der zur Gottheit hinzukäme. Prädestination meint Gott selbst, insofern er einem das ewige Leben geben will[275]. Diese

per modum misericordiae parcendo et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae puniendo. Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem" (ebd. B; vgl. S. Th. I q. 23 a 5).

269 „Contra istam opinionem primo, quod dicit, quod totus effectus praedestinationis non habet aliquam causam, non videtur verum, quia totus effectus praedestinationis repugnat secundum leges ordinatas existenti in peccato mortali ergo nihil quod est in existenti in peccato mortali est effectus praedestinationis, sed opera bona ex genere facta in peccato mortali sunt aliquo modo causa, quare deus dat alicui gratiam. Unde secundum sanctos et doctores quamvis opera facta in peccato mortali nihil faciant ad vitam aeternam nec renumerabuntur in vita aeterna, tamen renumerantur temporaliter et sunt facienda ut citius deus det gratiam alicui, qua mereatur vitam aeternam, ergo aliquo modo quamvis non sufficienter nec simpliciter meritorie talia opera bona disponunt ad gratiam et per consequens ad effectum praedestinationis. Nec sua ratio valet. Nam licet quidquid in homine ordinans ipsum ad salutem tamquam quo posito est dignus vita aeterna comprehendatur sub effectu praedestinationis non tamen omne quocumque modo ordinans scilicet disponendo vel impedimentum amovendo comprehendatur sub effectu praedestinationis et huiusmodi est ipsa praeparatio ad gratiam, quae non sub effectu praedestinationis cadit, quia quidquid praecedit gratiam est commune existenti in peccato mortali et digno poena aeterna et digno vita aeterna, sed praeparatio ad gratiam, praecedit gratiam, ergo est communis utrique, ergo non effectus praedestinationis" (ebd. C; Borgh. 68 f. 156 va; Ottob. 2088 f. 148 vb; Gött. f. 190 v ab).

270 „Nec valet quod dicitur, quod non potest fieri nisi per auxilium divinum, quia non omne, quod non potest fieri nisi per auxilium divinum, est effectus praedestinationis, quia nihil positivum potest fieri nisi per auxilium divinum et tamen non quodlibet tale est effectus praedestinationis" (ebd.).

271 Iustification, S. 137 mit Anm. 2.

272 „Ad rationes pro prima opinione dico, quod non omne ordinans quocumque modo ad vitam aeternam est effectus praedestinationis, sed ipsa vita aeterna est illud, ad quod nos praedestinamur, non autem proprie praedestinatio est respectu alicuius nisi respectu vitae aeternae" (ebd. J).

273 Vgl. Scotus, Ox. I d. 41 q. un. n 11: „Primum probatur, quia volens ordinate finem et ea quae sunt ad finem prius vult finem quam aliquod entium ad finem, quia propter finem alia vult . . . Sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, omnia ad istum finem sunt ordinata . . . .; ergo primo isti vult deus beatitudinem quam aliquod istorum . . . igitur propter nullum istorum praevisum vult ei beatitudinem" (ed. Wadding V, 1340). — Vgl. H. Lennerz, De historia applicationis principii: „omnis ordinate volens prius vult finem quam ea quae sunt ad finem" ad probandam gratuitatem praedestinationis ad gloriam, in: Gregorianum 10 (1929) 238—266.

274 „Ergo sicut peccatum finale praevisum est ex parte obiecti ratio reprobationis, ita aliquando gratia vel meritum praecedens praevisum est ratio praedestinationis" (ebd. F). — „Quia non est ibi talis prioritas actuum nec sunt ibi talia instantia qualia ille ponit, sicut prius est ostensum" (ebd.).

275 „Circa primum dico, quod praedestinatio non est aliquid ymaginabile in deo distinctum quocumque modo a deo et personis et deitate, ita quod non est aliquis actus secundus

Einfachheit Gottes und Ungeschiedenheit von Wesen und Eigenschaften macht Ockham häufig gegen Scotus und seinen Versuch, in das innere Handeln Gottes eine Ordnung hineinzutragen, geltend.

Den Begriff der Ursache will Ockham doppelt gefaßt wissen. Im strengen Sinne bezeichne ich mit causa, was etwas anderes als Wirkung hat, mit dessen Setzung das andere gesetzt wird und ohne das dieses andere nicht ist. Im weiteren Sinne ist mit causa nicht die Beziehung zweier Sachen, sondern zweier Sätze gemeint, wenn ich z. B. als Grund dafür, daß das Feuer nicht wärmt, angebe, weil es keine Wärme hat oder nicht genügend nahe ist. So wird oft das zeitlich Frühere als causa des zeitlich Späteren angegeben, ohne daß es im eigentlichen Sinne causa efficiens, materialis, formalis oder finalis ist.

Weil aber von einem Satz zum anderen eine natürliche, nicht umkehrbare Folge besteht, kann das Vorhergehende als die Ursache des Folgenden bezeichnet werden[276]. In diesem letzten Sinne will Ockham bei der Reprobation eine Kausalität gelten lassen. Weil einer bis zum Ende in der Sünde verharren wird, wird er verworfen[277].

Bei der Prädestination ist es komplizierter. Hier sind nach Ockham zwei Weisen zu unterscheiden. Bei der einen besteht eine Ursache, bei der anderen nicht. Denn ein Teil der Auserwählten wird gerettet wegen ihrer Verdienste, so daß sie, wenn sie nicht mit ihrem freien Willen verdienstlich gehandelt hätten, nicht gerettet würden. Bei ihnen scheint damit – Ockham drückt sich vorsichtig aus – ein Grund für die Prädestination zu bestehen. Ähnlich wie Gott einen verwirft, weil er voraussieht, daß er in der Sünde verharrt, prädestiniert er welche, weil er ihr Beharren in der Liebe voraussieht.

Andere dagegen werden auf Grund einer speziellen Gnade auf das ewige Leben hingeordnet. Sie sind sich nicht selbst überlassen, ihnen kommt Gott zuvor, so daß sie keinen Widerstand leisten und das ewige Leben nicht verlieren können. So war es bei Maria und einigen anderen[278]. Einen Grund für

adveniens deitati; sed importat ipsum deum, qui est daturus alicui vitam aeternam et ita importat ipsum et vitam aeternam, quae dabitur alicui, et eodem est de reprobatione . . .“ (ebd. F; Borgh. 68 f. 157 ra; Gött. f. 191 ra; Ottob. 2088 f. 149 ra).

[278] „Unde quando ab una propositione ad aliam est consequentia naturalis et non e converso, tunc potest aliquo modo dici, quod antecedens est causa consequentis et non e converso“ (ebd.).

[277] „His dictis dico ad quaestionem, quod est dare aliquam causam reprobationis accipiendo saltem secundum modo causam. Nam ista causalitas est vera, quia iste peccabit finaliter ideo damnabitur“ (ebd. G).

[278] „Potest dici (Sine praeiudicione et assertione), quod alicuius praedestinationis est aliqua causa et ratio et alicuius non est talis ratio et causa. Huius ratio est, quia aliqui

diesen Unterschied vermag Ockham nicht anzugeben, genau so wenig wie dafür, daß Paulus ohne jegliche Verdienste bekehrt wurde, andere dagegen nicht[279]. Dieses Beispiel der Bekehrung Pauli könnte uns verleiten anzunehmen, es gehe um die Vorbereitung auf die Rechtfertigung; auch das „sibi ipsis derelicti“ des oben angeführten Textes könnte das nahelegen. Mögen die Vorstellungen bei Ockham nicht immer klar geschieden sein, so ist doch festzuhalten: Bei der zweifachen Prädestination geht es darum, daß einmal vorausgegangene verdienstliche Handlungen, die selbst schon Wirkungen der Prädestination sind, in gewisser Weise deren Ursachen sind, man in anderen Fällen dagegen diesen Grund für die Verleihung des ewigen Lebens nicht annehmen kann, weil der auf diese Weise zur Seligkeit Geführte, z. B. Maria, daran gehindert ist, der Gnade zu widerstehen.

Wie Ockham das „sibi ipsis derelicti“ versteht, wird nicht deutlich. Es handelt sich dabei um Begnadete. Nennt Ockham aber die in der ersten Weise Vorherbestimmten „sibi ipsis derelicti“, obwohl sie in der Gnade leben und verdienstlich handeln, so wird daran deutlich, wie wenig für ihn die Vorstellung der Begnadung als einer Lebens- und Tatgemeinschaft mit Gott besteht. Deshalb bleiben auch die Fragen der Mitwirkung des Menschen mit der Gnade unklar, ja, unerörtert.

Ockham betont die Bedeutung des freien Willens des Menschen für das verdienstliche Handeln und noch mehr die unbedingte Freiheit Gottes bei der Vorherbestimmung bzw. Verwerfung; er betont weiter, daß der Mensch als causa secunda nichts vermag ohne Gott als causa prima, dieser aber in jedem Falle ohne die causa secunda die Wirkung setzen kann. Gnade ist für ihn so sehr Huld Gottes, die nur in diesem ihren Grund hat, daß ihre Eigenschaft als dem Menschen mitgeteilte Kraft, geschweige denn als eine ihn und

propter merita salvabuntur, ita quod si non voluntarie mererentur non salvarentur, aliqui autem solum ex gratia speciali sunt ordinati ad vitam aeternam, ita quod sibi ipsis non sunt derelicti sicut alii, sed praeveniuntur, ne possint ponere obicem, ne perdant vitam aeternam sicut fuit de beata virgine et de quibusdam aliis, qui praeveniebantur gratia divina, ne peccarent et perderent vitam aeternam. Praedestinationis primorum videtur esse aliqua ratio, quia sicut damnandi ideo reprobantur, quia praevidentur peccaturi finaliter, cum deus non prius est ultor quam aliquis sit peccator. Ita est de quibusdam praedestinatis, praedestinantur quia praevidentur finaliter perseverare in caritate et quod deus non conferet eis vitam aeternam, nisi prius mererentur vitam aeternam. — Secundorum non videtur esse ratio, qua re praedestinantur, nisi quia deus vult ita, quod quidquid dat eis, dat ut consequantur vitam aeternam nec permittit eis aliquid inesse, quod possit eos impedire a vita aeterna“ (ebd. G; Gött. f. 191 rb).

[279] „Causa autem quare istos praedestinat sine omni ratione et alios propter rationem non est nisi divina voluntas, sicut causa, quare beatus Paulus fuit percussus a deo et conversus sine meritis quibuscumque praeviis et alius non sic, non est nisi divina voluntas“ (ebd. G).

sein Handeln informierende Qualität, nicht gesehen wird. So ist es schwer zu sagen, wie Ockham die Mitwirkung des Menschen mit Gott versteht und ob und wie er eine Vorbereitung auf die Gnade für möglich hält.

In der Literatur stoßen wir in dieser Frage auf eine gewisse Verlegenheit. Vignaux spricht von einem schwachen Versuch einer Theorie der Vorbereitung auf die Gnade bei Ockham[280]. Als Beleg führt er die oben angeführte Stelle[281] auf, nach der der Mensch zu Handlungen fähig ist, die selbst nicht im strengen Sinne verdienstlich, auch nicht schon Wirkungen der Prädestination sind, aber auf diese hinordnen und für die Gnade disponieren. Hiernach wäre nach Ockham eine Vorbereitung auf den Empfang der Gnade durch Handlungen möglich, die zwar nur durch Gottes Beistand im Sinne des allgemeinen göttlichen Konkurses möglich sind, aber nicht auf eine übernatürliche Gnadenhilfe zurückgehen.

So klar läßt sich Ockhams Meinung nicht wiedergeben, denn die von Vignaux angeführte Stelle wird, wie gesagt, als Einwand zu einer vorgebrachten opinio aufgeführt, und ist nicht die ausdrückliche Meinung Ockhams.

Feckes, der, von Biel herkommend, dessen Ansichten bei Ockham nachweisen möchte, findet hier nichts „über die Kraft des natürlichen Menschen und die Beihilfe der Gnade, trotzdem Biel sich auf ihn beruft"[282]. Nur die Stelle I Sent. d. 1 q. 2 CD, nach der der Mensch aus eigener Kraft einen actus fruitionis in bezug auf Gott haben kann, läßt nach Feckes Ockhams Gedanken erraten.

Wenn diese Stelle aber etwas über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung aussagt, dann auch viele andere, z. B. alle die, wo Ockham betont, daß der Mensch de potentia dei absoluta ex puris naturalibus Gott über alles lieben und Gott den Menschen auf Grund solcher natürlicher Akte zum Heil annehmen kann. Der evidente Beweis, „daß Ockham die *absolute* Notwendigkeit der aktuellen Gnade leugnet", ist damit gegeben und braucht nicht gesucht zu werden. Schwierig ist es nur darzustellen, wie der Venerabilis Inceptor sich den Vorgang der Rechtfertigung in der faktischen Heilsordnung denkt, ob er hier eine Vorbereitung von seiten des Menschen kennt. Wie wir sahen, ist er in bezug auf das moralisch gute Handeln sehr optimistisch. Der Mensch kann von Natur aus die Gebote halten und dieselben Akte setzen

[280] „On peut encore recourir à l'ébauche qu'on trouve chez lui d'une théorie de la préparation à la grâce" (Justification, S. 137).
[281] I Sent. 41 q. 1 C; s. o. Anm. 269.
[282] S. o. S. 10 Anm. 45. In „Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel" bemerkt Feckes: „Die Ausführungen Biels über die Kraft des natürlichen Menschen und die Beihilfe der Gnade findet man bei Ockham nicht" (S. 104).

wie der Begnadete. Diese Handlungen werden aber erst verdienstlich durch die Annahme von Gott, und die kann de potentia dei absoluta erfolgen ohne vorhergehende oder gleichzeitige Verleihung der Gnade.

Wie geht es aber de potentia dei ordinata? Begnügt sich Gott auch da mit rein natürlichen Akten, oder sind überhaupt disponierende Akte auf seiten des Menschen gefordert, damit Gott die habituelle Gnade, an die er faktisch das Heil geknüpft hat, verleiht?

Hat sich Gott gar dahin festgelegt, daß er denen, die tun, was in ihren Kräften liegt, die Gnade verleiht, auch wenn dieses „facienti quod est in se" vom natürlichen Tun gemeint ist? Darüber erfahren wir bei Ockham sehr wenig.

Wir können lediglich gelegentliche Bemerkungen registrieren, die mehr geeignet sind, die Fragestellung deutlich zu machen und gefährliche Tendenzen offen zu legen, als daß sie Rückschlüsse auf eine ausdrückliche Lehre gestatten.

Während Ockham in I Sent. d. 17 q. 1 H die Meinung ablehnt, dem Gnadenhabitus komme nicht nur eine Seinsgüte, sondern auch eine moralische zu, weil man sich auf ihn disponieren könne, und zur Begründung angibt, daß die Kinder ohne jeden disponierenden Akt die Gnade erlangen[283], argumentiert er in Quodl. VI q. 2 etwas anders. Hier sagt er, wir seien zwar nicht lobwürdig, sofern uns Gott die Liebe eingegossen habe, die nicht in unserer Gewalt stehe, wohl aber, insofern wir uns für ihren Empfang disponiert hätten und sie Grund und Prinzip verdienstlichen Tuns sei[284]. Hier nimmt Ockham also auf die habituelle Gnade disponierende Akte an, und er scheint nicht daran zu denken, daß diese mit Hilfe der aktuellen Gnade zustandekommen. Etwas mehr erfahren wir zu diesem Thema in der Tugendlehre im 3. Buche der Sentenzen, wo Ockham lehrt, daß der vierte Grad der moralischen Tugend nach der Anordnung Gottes die theologischen Tugenden verlange. Denn die Liebe zu einem Geschöpf um Gottes willen sei nur möglich, wenn man Gott über alles liebe. Eine solche Liebe sei aber de potentia dei ordinata nur mittels der göttlichen Tugenden möglich[285].

Was den Zusammenhang des natürlichen Habitus mit dem übernatürlichen betrifft, äußert Ockham folgende für unsere Frage wichtige Ansicht: Die natürlichen Habitus können auch nach Zerstörung der übernatürlichen weiter-

[283] S. o. Anm. 180. [284] S. o. Anm. 255.
[285] „Quarta conclusio est, quod virtus moralis in quarto gradu necessario coexigit virtutes theologicas et hoc dico de potentia dei ordinata. Hoc patet, quia non potest ordinate diligere creaturam propter deum generaliter, nisi talis amet deum super omnia, quia propter unum quodcumque etc. talis autem amor de potentia dei ordinata non potest esse sine fide, spe et caritate infusis nec sine eis aliquo modo acquisitis" (III Sent. q. 12 FF; Gött. f. 285 vb—286 ra).

bestehen. Das gilt aber nicht von der Liebe oder höchstens de potentia dei absoluta. Denn Gott hat festgesetzt, daß einer, der ihn über alles liebt, die Gnade zu haben verdient, und diese wird ihm dann eingegossen. Dagegen kann ein Ungläubiger glauben wie ein Christ, also einen erworbenen Glauben haben ohne den eingegossenen. Er kann aber nicht Gott lieben über alles, ohne die Liebe und den Glauben zu haben, weil diese miteinander geschenkt werden[286].

Damit wäre gesagt, daß Gott sich festgelegt hat, die habituelle Gnade zu schenken, wenn die natürliche Tugend der Liebe einen gewissen Grad erreicht hat. An ein disponierendes Handeln mit Hilfe der aktuellen Gnade ist noch nicht gedacht, es stehen habitus naturales und habitus infusi gegenüber. Doch wir müssen uns hüten, aus einer einzelnen Stelle allzu weitgehende Schlüsse zu ziehen.

Im Grund unternimmt Ockham nichts, um die Kluft zwischen dem freien Tun des Menschen und dem durch nichts gebundenen Willen Gottes zu überbrücken. Er betont beides, läßt es aber nebeneinander stehen. Darin liegt seine Stärke. Denn wenn die aktuelle Gnade bei ihm keine Rolle spielt und die habituelle ohne Erörterung ihres Wesens und ihrer Beudeutung als nur de potentia dei ordinata notwendig hingestellt wird, dann kann der Versuch, das freie Tun des Menschen mit Gottes Wirken in Einklang zu bringen, leicht zu Konsequenzen führen, die wie manche Anschauungen Biels dem Pelagianismus nahekommen.

Pelagianismus?

Weil Ockham dem natürlichen Handeln so viel zutraut und im Grunde keinen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Handlung kennt, muß er die Freiheit Gottes bei der Annahme des Menschen im Stande der Gnade stark betonen. Nur so kann er sich vor dem Vorwurf des Pelagianismus schützen. Andererseits wird bei ihm der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Handlung bedeutungslos. Denn beide sind nicht aus sich heraus verdienstlich, sondern es liegt alles bei der willkürlichen Annahme durch Gott. Gnade ist nicht eine Kraft, die sich dem Menschen mitteilt und ihn zum verdienstlichen Handeln befähigt, sondern die Huld Gottes, mit der er den Menschen annimmt oder nicht, wie es ihm gefällt.

Ockham tut sich etwas darauf zugute, daß er mit seiner Anschauung, die geschaffene Gnade sei nicht notwendig bzw. Gott brauche ihretwegen den Menschen nicht anzunehmen, nicht nur nicht Pelagianer ist[287], sondern daß im Gegenteil bei ihm jede Gefahr des Pelagianismus, nämlich Gott irgendwie zu nötigen und seine freie Wahl einzuschränken, völlig ausgeschlossen ist. So sei Gott wirklich niemandes Schuldner[288]. Die andere Meinung dagegen, die behauptet, es sei gegen das Widerspruchsprinzip, wenn Gott einem Menschen, der mit der übernatürlichen forma ausgestattet sei, nicht das ewige Leben schenke, unterwerfe Gott einem Zwang und käme damit in die Nähe des Pelagius[289]. Wohl genügen nach dieser Ansicht, so führt Ockham weiter aus, nicht natürliche Ursachen, über die wir aus uns heraus verfügen, zu einem Akt, der Gott nötigt, uns das ewige Leben zu geben. Es ist eine eigens von Gott geschaffene übernatürliche forma erforderlich. Aber ist diese einmal verliehen, dann ist sie genau so natürliches Prinzip ihrer Akte wie die intellektuelle Seele und bringt notwendig jene Handlung hervor, die Gott im obigen Sinne nötigt[290]. Das führt, so meint Ockham, wie bei Pelagius zu

[286] „Ad aliud dico quod habitus naturales possunt remanere destructis habitibus infusis, tamen de aliis et aliis diversimode est dicendum, quia habitus naturalis correspondens caritati potest manere destructa caritate infusa de potentia dei absoluta, non tamen de potentia dei ordinata, quia deus ordinavit, quod quando aliquis diligit deum super omnia, quod tunc mereatur habere caritatem infusam et deus sibi statim infundit; sed fides et spes acquisitae possunt bene remanere sine infusis, quia ita intense potest unus paganus credere sicut unus christianus secundum fidem acquisitam, non tamen deum diligere super omnia nisi habeat caritatem et fidem, quia simul infunduntur (et ideo licet ille infidelis habeat fidem acquisitam non tamen infusam)" (III Sent. q. 8 S; Gött. f. 274rb ohne ( ); vgl. IV Sent. dubb. E).

[287] „Et si dicas quod prima conclusio continet errorem Pelagii, respondeo quod non: quia Pelagius posuit quod de facto non requiritur gratia ad vitam aeternam habendam, sed quod actus ex puris naturalibus elicitus est meritorius vitae aeternae de condigno. Ego autem pono, quod solum est meritorius per potentiam dei absolutam acceptantem" (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57ra; 956 f. 23va).

[288] „Ego autem pono quod nulla forma nec naturalis nec supernaturalis potest deum sic necessitare, quin non includat contradictionem, quod talis forma quaecumque praevia beatitudini sit in anima et tamen quod deus numquam velit sibi conferre vitam aeternam, imo ex mera gratia sua liberaliter dat cuicumque det, quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a deo ordinatas et sic loquuntur omnes sancti in ista materia et ita ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii quae ponit deum sic posse necessitari et sic gratuitam et liberalem acceptationem dei esse necessariam cuicumque" (I Sent. d. 17 q. 1 M; Ottob. 2088 f. 100va; Gött. f. 129va). Vorher heißt es: „... ut deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum unicuique vitam aeternam et sic ista (propria) opinio maxime recedit ab errore Pelagii" (q. 1 L quarto; Gött. f. 129rb).

[289] „opinio autem praedicta, quamvis non ponat aliquem actum elicitum ex puris naturalibus sic necessitare deum, ponit tamen aliquam supernaturalem formam creatam a deo necessitare deum, quia habet ponere, quod includit contradictionem, quod talis forma sit in anima et quod deus numquam dabit sibi vitam aeternam" (ebd. Gött. f. 129va). „Aliter enim sequeretur, quod aliqua creatura posset deum necessitare ad aliquid in futuro faciendum, quia facta caritate necessitaretur deus aliquando in futuro dare habenti caritatem vitam aeternam" (I Sent. d. 17 q. 2 E; Ottob. 2088 f. 101ra; Borgh. 68 f. 101va; Gött. f. 131ra).

[290] „haec opinio ponit, quod est aliqua forma causata in anima, quae ex natura rei incitat (G.: necessitat) deum ad acceptandum actum talem et naturam in qua est; et

der Konsequenz, daß der Mensch aus natürlicher Kraft sich das ewige Leben verdienen kann. Andererseits sieht Ockham nicht ein, weshalb Gott nicht de potentia sua absoluta einen, der in der Liebe, der habituellen oder der aktuellen, ist, verdammen und einen anderen ohne Liebe zur Seligkeit führen können soll. Deshalb gebe es bei Gott noch nicht ein Ansehen der Person. Denn er sei ja niemandes Schuldner, und was er tue, sei gerecht getan[291].

Das Anliegen Ockhams, die Unabhängigkeit Gottes zu wahren und jeden Pelagianismus auszuschalten, wie es in diesem Zusammenhang zum Ausdruck kommt, ist sicherlich eindrucksvoll. Hier, und man kann sagen, hier allein spürt man etwas von religiösem Beteiligtsein. Wenn überhaupt ein Zug an Ockham franziskanisch ist, dann die Art, wie er für die Allmacht Gottes eintritt und damit auch der schenkenden Liebe Gottes den Raum freikämpft[292]. Allerdings ist davon nicht ausdrücklich die Rede.

tunc licet caritas sit creata, tamen est principium naturaliter eliciendi omnem actionem, quam potest causare, sicut anima intellectiva, licet creetur, tamen est principium naturale respectu alicuius actus eliciti, ergo haec opinio ponit, sicut opinio Pelagii, quod homo potest naturaliter elicere actum, qui necessitat deum ad acceptandum naturam, cuius est, et per consequens ponit, quod ex puris naturalibus potest homo mereri vitam aeternam, nec videtur aliqua differentia inter hanc opinionem et opinionem Pelagii, nisi quod Pelagius ponit, quod causae naturales, quas habemus ex nobis ipsis, sufficiant ad eliciendum actum necessitantem deum ad dandum vitam aeternam. Sed haec opinio ponit, quod ad eliciendum talem actum concurrit necessario aliqua forma creata a deo, sed posita illa forma necessario causat illam actionem necessitantem sicut anima intellectiva" (III Sent. q. 5 L; G. f. 118ra).

291 „unde non video, quin deus caritatem alicui possit infundere, et tamen ordinare eum ad poenam aeternam et etiam quod aliquis actualiter in caritate possit esse in inferno de potentia dei absoluta; et etiam potest unum alium non habentem caritatem acceptare ad vitam aeternam, nec ex hoc esset acceptator personarum, quia ipse nullius debitor est, ideo quidquid facit ex sua libertate habet (scilicet?), reprobando unum et alium acceptando totum iuste facit" (ebd.). — „dico, quod poena debetur, quia deus sic ordinavit, quia sicut deus creat creaturam quamlibet ex mera voluntate sua, ita ex mera voluntate sua potest facere de creatura, quidquid sibi placet sicut enim si aliquis semper diligeret deum et faceret omnia opera deo accepta potest eum deus annihilare sine aliqua iniuria, ita sibi post talia opera potest non dare vitam aeternam, sed poenam aeternam sine iniuria et ratio est, quia deus nullius est debitor et ideo quidquid facit nobis ex mera gratia facit, et ideo ex hoc ipso quod deus facit aliquid, iuste factum est. Exemplum Christus numquam peccavit et tamen fuit punitus gravissime usque ad mortem" (IV Sent. q. 3 Q; Gött. f. 294ra; G. f. 167rb).

292 Vgl. BAUDRY, Le Tractatus ... „Ainsi, tout en insistant sur la toute-puissance de Dieu, Guillaume ne méconnaît pas son infinie miséricorde. Bien plus, en soulignant le premier de ces attributs, il se met en position meilleure pour soutenir que tout est de la part de Dieu libéralité pure. Par là sa philosophie reste d'inspiration franciscaine" (S. 37). — „Ainsi: les rapports des êtres dépendent de la volonté divine comme les êtres eux-mêmes tout devient contingent dans l'univers. Par ce côté encore la philosophie de Guillaume d'Occam est bien une philosophie franciscaine. Les yeux fixés sur saint François d'Assisi qui, par ses miracles, leur apparaissait comme une sorte d'enchanteur, comme une sorte de Merlin de la nature, les franciscains s'accommodaient mal de la conception d'un monde régi par les lois nécessaires. C'était par exemple, le cas de Wibert de Tournai qui remarquait que, dans un monde ainsi conçu, les astres n'obéiraient plus aux ordres du créateur et que les prières des saints ne modifieraient plus le cours des événements" (S. 38/39).

Es ist zu beachten, daß Ockham die Irrlehre des Pelagius nicht dadurch zu vermeiden sucht, daß er die Ohnmacht des Menschen und seine Hilfsbedürftigkeit herausstellt. Der Mensch kann aus natürlicher Kraft Gott über alles lieben und alle Akte des Glaubens und der Hoffnung setzen, und diese Akte auf Grund eines habitus acquisitus unterscheiden sich höchstens der Intensität, aber nicht dem Wesen nach von denen auf Grund des entsprechenden habitus infusus[293]. Das ist an sich Pelagianismus. Dazu verheimlicht Ockham nicht, daß es ihm um der Freiwilligkeit des menschlichen Handelns willen lieber wäre, Gott hätte auch de facto nicht die Verdienstlichkeit von dem Besitz der gratia creata abhängig gemacht. Die Häresie des Pelagius glaubt Ockham dadurch ausgeschlossen zu haben, daß er dem menschlichen Tun, dem natürlichen wie dem übernatürlichen, die Ursächlichkeit in bezug auf das ewige Heil nimmt; verdienstlich wird es erst durch die acceptatio divina, und von ihr allein hängt auch die Belohnung mit der ewigen Seligkeit ab. Gott kann einen Begnadeten verdammen und den, der nur natürlich gute Werke aufzuweisen hat, ja einen Sünder, zur Seligkeit annehmen.

Diese seine Ansicht trägt Ockham ohne Rücksicht auf menschliches Empfinden und ohne Angst vor erschreckenden Konsequenzen vor. Die Härte der Willkür Gottes bei der Erwählung des Menschen oder seiner Verwerfung gleicht er nicht aus durch den Satz: „Facienti quod est in se, deus non denegat gratiam." Dieser Satz findet sich bei ihm nicht[294]. Höchstens können wir geringe Anklänge feststellen bei der spärlichen Erörterung der Möglichkeit des Menschen, sich auf die Gnade vorzubereiten. Da hört es sich so an, als habe Gott sich faktisch gebunden, jedem, der sich bemüht, die habituelle Gnade zu schenken, was dem Semipelagianismus sehr nahe käme, weil Ockham das Wirken der aktuellen Gnade nicht in Betracht zieht.

293 Siehe oben Anm. 169—171.

294 R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 5. Aufl., 1953, S. 765—67 schreibt diesen Satz Ockham zu, ohne allerdings Belege beibringen zu können. Die aus Biels Werk angeführten Stellen besagen nichts für Ockham. Auch VIGNAUX (DictThéolCath. XI, 1 col. 776) bleibt den Beleg schuldig. Ähnlich sind die Wertungen G. RITTERS zu überprüfen, wenn er z. B. Marsilius v. Inghen „die als semipelagianisch verschriene gegenteilige Lehre Ockhams bewußt" ablehnen läßt (Spätscholastik I, S. 176) oder von der „religiösen Flachheit des ockhamistischen Voluntarismus" spricht (ebd. S. 177). Von der älteren Literatur vgl. DENIFLE, Luther und Luthertum I² (Mainz 1906) S. 575—581, bes. S. 578, und GRISAR, Luther I (Freiburg 1911) S. 114.

Ist nun durch den dialektischen Umschlag auf die willkürliche Annahme durch Gott der Pelagianismus wirklich überwunden? Die Geschichte beweist das Gegenteil.

Wir müssen bedenken, daß Ockhams Ausführungen sich auf dem Boden der potentia dei absoluta bewegen, während er, wie wir sahen, die faktische Heilsordnung vernachlässigt. Wohin führt aber eine Gnadenlehre auf Grund der potentia dei ordinata, wenn sie durchgeführt wird nach den Grundsätzen Ockhams, etwa daß die Gnade dem menschlichen Akt keinen neuen Wert hinzufügt, daß der menschliche Wille durch nichts determiniert ist usw? Vor allem aber, was mußte aus Ockhams Lehre werden unter den Händen von Schülern, die nicht wie er in der Lage waren, die dialektische Spannung zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Willkür zu ertragen? Da konnte Ockham der Moralisierung wohl genau so wenig entgehen wie später Luther, und ein Blick auf das Werk Gabriel Biels zeigt, daß er ihr auch faktisch nicht entgangen ist.

Gegen den moralistisch verstandenen Ockham aufzutreten, sah Luther sich schon in der „Disputatio contra scholasticam theologiam" vom 4. 9. 1517[295] veranlaßt. Später machte er immer wieder Ockham den Vorwurf, er habe gelehrt, nach der Hl. Schrift seien der Hl. Geist bzw. die Gnade Gottes zum guten Werk, zur Erfüllung der Gebote und zur Gottesliebe nicht notwendig. Entsprechend erblickte Luther in ihm den Höhepunkt des Pelagianismus, dem nach seiner Ansicht die scholastische Theologie verfallen war[296]. Wie wir

[295] WA 1, 224—228. These 56 lautet z. B.: „Non potest deus acceptare hominem sine gratia dei iustificante. Contra Occam" (S. 227). Vgl. P. Vignaux, Sur Luther et Ockham, in: Franziskanische Studien 32 (1950) S. 21—30. — Vignaux hat in dieser Studie von These 55 an eine von der WA abweichende Zählung. Es geht nicht um These 57 und 94, sondern um 56 u. 93. Schlimmer ist, daß er in dieser mit „Sur Luther et Ockham" überschriebenen Arbeit nur Gabriel Biel aber nicht Ockham selbst, von einer Anmerkung abgesehen, zu Wort kommen läßt (vgl. oben S. 10 Anm. 45). So handelt er gegen seine eigene Forderung: „Le thème: Luther et Ockham n'est point sans fécondité, si, à de séduisantes reconstructions, on préfère l'attention aux textes." (S. 30.) Ist Vignaux jedoch sehr vorsichtig in seinem Urteil, so läßt nach Böhner seine Studie „einen radikalen Gegensatz zwischen Luther und Ockham erkennen" (Stand der Ockhamforschung, S. 25). Selbst wenn das stimmt, ist dann ausgeschlossen, „daß Ockhams Theologie Luthers dogmatische Verirrungen vorbereitet" (S. 25) hat? Wenn Ockham Ansichten vertrat, die Luthers reformatorischen Protest herausforderten und zu denen dieser sich in radikalen Gegensatz stellte, liegt dann kein ursächlicher Zusammenhang vor?

[296] „Scholastica theologia. Scholastica theologia in hoc articulo consentit hominem ex puris naturalibus posse mereri gratiam de congruo, et omnes scholastici saltem sic praeceperunt: Fac quod est in te! Sed Occam, quamvis ingenio vicerat omnes et confutavit reliquas vias omnes, is espresse dixit et scripsit, quod in scriptura non inveniatur, quod necessarius sit Spiritus Sanctus ad opus bonum" (TR 4, 679, Nr. 5135). — „Occam, mein lieber Meister schreibt, das man aus der schrifft nicht beweisen muge, das einem Menschen zum Guten werk, Gottes gnade, not sey, . . ." (WA 30, 2 S. 300). „Und mein meister Occam schreibt, Es sey nirgent in der Schrift gegrund, das ein sonderliche gnade odder gabe not sey, zu erfüllen Gottes gebot . . ." (WA 38, 160). — „Ita sub nomine Ecclesiae et Christi ipsissimi Pelagiani fuerunt, ut taceam, quod postea subinde peiores facti sunt. Occam enim et moderni, ut vocantur, sceleste docent, quod ratio sine spiritu sancto possit Deum super omnia diligere, et quod Christus tantum meruerit primam gratiam. Imo quidam eorum scripsit, quod ad bonum opus non requiratur gratia Spiritus sancti . . ." (WA 39, 1 S. 419f.).

sahen, vertritt Ockham diese Ansichten wirklich, und doch trifft ihn der Vorwurf Luthers nicht ganz zu recht, weil nach seiner Ansicht gemäß der faktischen Heilsordnung mit der Erfüllung der Gebote und der Liebe zu Gott als dem höchsten Gut noch nicht die Verdienstlichkeit und die Annahme zur ewigen Seligkeit verbunden sind. Im letzten, nämlich in der Lehre von der acceptatio divina, die durch nichts auf seiten des Menschen gebunden ist, ist dagegen Luther dem „Venerabilis Inceptor" zutiefst verwandt und von ihm beeinflußt. Nicht umsonst sagt er selbst öfter, und nicht ironisch, wie Karl Holl[297] meint, daß er zu Ockhams Partei gehört habe[298]. Das Verhältnis Luthers zu Ockham ist also ein doppelseitiges, ein positives und negatives zugleich. Luther lehnt bestimmte Ansichten Ockhams, besonders aber seine formalistische, bibelfremde Weise des Theologisierens ab, ist aber anderer-

[297] Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther (Tübingen 1932⁶) S. 49, Anm. 2. Vgl. dazu O. Scheel, Martin Luther II (Tübingen 1930) S. 427, Anm. 2.

[298] Magister meus Occam, qui a nobis praecipuus Doctorum est habitus, negat, reperiri in sacris literis, quod ad bonum opus implendum opus sit Spiritus sancti etc . . ." (Wa 39, 1, S. 420f.). — „Scholastici. Terministen hieß man eine secten in der hohen schulen, unter welchen ich auch gewesen. Die selbigen haltens wider die Thomisten, Scotisten und Albertisten und hießen auch Occamisten von Occam, ihrem ersten anfenger, und sein die aller neuesten secten, und ist die mechtigste auch tzu Paris . . ." (TR 5, 653, Nr. 6419). — „Non est quaestio, quid didicerint, audierint, legerint, senserint umquam, Sed quibus firmamentis ea muniant. Alioqui, cur et meae sectae resisterem, scilicet Occanicae seu Modernorum quam penitus imbibitam teneo, si verbis voluissem aut vi compesci? Sed satis haec." (WA 6, 195.) — „Occam magister meus, summus fuit dialecticus, sed gratiam non habuit loquendi. Hunc Parrhisii ita damnaverunt, ut in centum annis nemo audiret (auderet) illum vel nominare, nunc autem totus regnat ibidem" (TR 2, 516, Nr. 2544a). — „Occam fuit prudentissimus et doctissimus, sed defuit ei rhetorica" (TR 1, 137, Nr. 338). — In der „Responsio ad condemnationem doctrinalem per Lovan. et Colon. factam" (1520) vergleicht Luther seinen Fall mit dem Ockhams, der erst von der Pariser Universität verurteilt sei und nun in hohen Ehren dort stehe: „Nonne Vuilhelmus Occam, Scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus, reprobatus, damnatus, excommunicatus, extra ommnes Synagogas, praesertim Parrhisiensem, factus, indignissimus erat tum pontificum tum Theologorum plurimorum iudicio qui legeretur? Aut quae inconstantia ut damnatum hodie sinant Parrhisiis et in melioribus scholis regnare? Aut quare hunc non adiudicant igni damnatores doctrinales? cur placet falsitas, quae olim displicuit?" (WA 6, 183.) — Vgl. die Zitate in Anm. 296.

seits so stark von der ockhamistischen Theologie seiner Zeit geprägt, daß eine Reihe seiner Grundansichten deren Züge tragen und sie ihn daran hindert, zu einem „vollkatholischen" Verständnis durchzustoßen. Hier ist noch eine nähere Untersuchung notwendig, die aber an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.

Wir fassen zusammen: Wenn irgendwo, dann zeigt sich die nominalistische Grundhaltung von Ockhams Theologie in der Zerreißung des Seinszusammenhangs von verdienstlicher Tat und Lohn, von Sünde und Strafe, von der Erhebung in die Gottesgemeinschaft durch die Gnade und deren Erfüllung in der ewigen Seligkeit. Weil gratia creata nur noch ein Begriff war, nach dessen Seinsgehalt nicht mehr gefragt wurde, konnte man sich zu der Ansicht versteigen, Gott könne einen, der mit ihr ausgerüstet ist, verdammen.

Diese unsere Kritik ist nicht mit dem Hinweis abgebogen, Ockham wende sich mit seinen übersteigerten Thesen gegen Petrus Aureoli[299] und seinen Versuch, das Gottesverhältnis juristisch zu verstehen und aus den durch die gratia creata ermöglichten Verdiensten einen Rechtsanspruch des Menschen gegenüber Gott herzuleiten. Denn erstens kann man, wie wir sahen[300], nicht sagen, Aureoli habe das durch die Gnade geschaffene Gottesverhältnis juristisch interpretiert. Weiter heißt, die Verrechtlichung der Gnade ablehnen, noch lange nicht, sich der Argumentationsweise Ockhams anschließen.

Die Ansicht, daß die auf der gratia creata beruhende Lebens- und Liebesgemeinschaft des Geschöpfes mit Gott ihrer Natur nach sich in der Seligkeit erfüllt, drängt Gott nicht in die Situation des Schuldners gegenüber dem Menschen. Hier versagen rechtliche Kategorien.

Was Hochstetter als Grundanliegen Ockhams hinstellt, nämlich „das Eindringen des Rechtsdenkens in die christliche Theologie"[301] abzuwehren, war nur zu leisten, wenn man sich bemühte, die Gnade seinsmäßig zu verstehen. Weil Ockham aber der Gnade den Seinsgrund im Menschen nahm und sie rein als die Huld Gottes ansah, mußte ihm das von Hochstetter ihm zugeschriebene Anliegen ebenso mißlingen wie später Luther. Nirgendwo spürt man ja auch seine Nähe zu dem Reformator deutlicher als in seinen Anschauungen über die acceptatio divina.

Wir geben Hochstetter recht, wenn er betont, daß ein geistiger Zusammenhang zwischen Petrarca und Ockham bis heute nicht nachgewiesen ist und damit die „immer noch vertretene Ansicht von der angeblich destruktiven Wirkung Ockhams ... in dieser einen, doch sehr wichtigen, Linie der Geistes-

[299] Vgl. P. Vignaux, DictThéolCath XI, 1 col. 773f.; F. Hochstetter, Viator mundi, in: Franz. Studien 32 (1950) S. 17. [300] Siehe oben S. 88f.
[301] Viator mundi, S. 20.

geschichte", d. h. der auf die Renaissance hinzielenden, keine Bestätigung findet[302].

Hochstetters Ausführungen selbst weisen aber deutlich die andere geistesgeschichtliche Linie auf, nämlich die zur Reformation, und sind damit eine Bestätigung für eine, vom Mittelalter und vom Standpunkt der um Ockham bemühten Franziskaner aus gesehen, nicht weniger destruktive Wirkung des „Venerabilis Inceptor".

[302] Ebd. S. 2.

DIE LEHRE VON DEN SAKRAMENTEN IM ALLGEMEINEN UND IHRE WIRKUNGSWEISE

Nachdem wir die Christologie Ockhams und seine Gnadenlehre kennengelernt haben, werden wir uns von seiner Sakramentenlehre nicht allzuviel versprechen. Wir können z. B. nicht erwarten, daß er die Sakramente christologisch sieht, etwa als Fortsetzung des Heilswirkens Christi bzw. als Vermittlung der Früchte der von ihm gewirkten Erlösung, geschweige denn, daß durch sie als instrumenta separata Christus uns sein Heil vermittelt, ähnlich wie von seinem Leib als instrumentum coniunctum die Heilskräfte ausgingen.

Wenn Ockham schon bei der Gnade keine innere Beziehung zu Christus und seinem Heilswirken sieht und die Passion nur eine condicio sine qua non der Gnadenvermittlung ist[1], dann mußte ihm eine solche bei den Sakramenten noch ferner liegen.

Eine Theologie, die sich bemüht zu zeigen, daß eigentlich alle Gnade, die sich dem Menschen als Habitus bzw. aktuelle Kraft real mitteilt, überflüssig ist und die sozusagen nur noch Platz hat für die Gnade als das Wohlgefallen oder die Huld des willkürlich beseligenden und verdammenden Gottes, bedarf ja auch nicht der Zeichen, durch die der Mensch mit Gott in Kontakt kommt und Gott ihm seine Kraft und sein Leben mitteilt. Wir werden uns also auf eine Sakramentenlehre gefaßt machen müssen, die so wenig Sinn für echtes Symbol hat, wie die Christologie ihn für die Leiblichkeit des Gottmenschen hatte, und die getreu dem Ökonomieprinzip mit einem Minimum an übernatürlicher Wirklichkeit auszukommen sucht.

In der ersten Quästion des 4. Buches: „Utrum sacramenta novae legis sint causae effectivae gratiae", fragt Ockham zunächst, was ein Sakrament ist.

Nach ihm kann man von einem Aggregat keine Sachdefinition (quid rei) geben, sondern nur von etwas, das einfach ist oder eine Wesenseinheit bildet und durch genus und differentia specifica bestimmt werden kann. Von konnotierenden und relativen Begriffen kann man nur eine Namensdefinition geben[2],

[1] „sicut etiam modo passio Christi est causa sine qua non respectu gratiae" (IV Sent. q. 1 E; G. 732 f. 160va). In Ms. Gött. theol. 118 ist diese Quästion stark gekürzt.

[2] „Diffinitio autem exprimens quid nominis proprie est de nominibus connotativis et relativis, quae significant unum in recto et aliud in obliquo sicut album, calidum, pater, filius sunt huiusmodi nomina" (Quodl. V q. 19; Vat. lat. 956 f. 22ra, 3075 f. 54ra).

in der ein Name, der verschiedene Konkreta bezeichnet, das eine in recto und das andere in obliquo, durch mehrere Namen ersetzt wird[3].

So kann man nach Ockham auch vom Sakrament nur eine Namensdefinition geben. Eine ausdrückliche Begründung gibt er hierfür nicht. Sie kann aber aus dem Vorhergehenden erschlossen werden und lautet nach Gabriel Biel, der die Auffassung Ockhams im Anschluß an Pierre d'Ailly ausführlich referiert: Das Sakrament ist nicht eine einfache Sache, sondern ein Aggregat aus verschiedenen Bestandteilen entsprechend dem Wort des Augustinus: Tritt das Wort zum Element, dann entsteht ein Sakrament[4]. Das Verhältnis von Wort und Element wird in dieser Theologie also als ein bloßes Nebeneinander verstanden. Die Namensdefinition, die Ockham für das Sakrament gibt, lautet: Die wirksame Bezeichnung einer gnadenhaft von Gott gesetzten Wirkung[5]. Die Charakterisierung des Sakramentes als eines sinnhaften Zeichens, die Scotus noch bringt[6], fällt bei Ockham bewußt weg. Zwar räumt er ein, daß de facto es nur Sakramente gibt, die sichtbare Zeichen sind. Aber weil Gott auch etwas rein Geistiges zum Zeichen seiner Gnade hätte machen können, will Ockham die Definition so weit fassen, damit sie nicht nur auf die tatsächlich eingesetzten, sondern auch auf alle nur möglichen Sakramente zutrifft[7]. Wenn irgendwo, dann haben wir hier ein Beispiel dafür, wie sich der Nominalismus in der Theologie auswirkt. Es wird nicht mehr gefragt, was ist in der Offenbarung faktisch gegeben, und dann entsprechend der

[3] „Diffinitio autem exprimens quid nominis est oratio explicite declarans quid per unam dictionem importatur. Sicut aliquis volens docere alium, quid significet hoc nomen album, dicit quod hoc nomen album idem significat quod haec oratio: aliquis habens albedinem" (ebd.). „Secundo modo potest omne nomen diffinire per quidquid significet in recto vel in obliquo, quia pro omni nomine possunt poni nomina distincte significantia illa quae significantur per unum nomen" (IV Sent. q. 1 B; G. f. 160ra).

[4] „sacramentum non est res una, sed aggregatum ex pluribus sicut dicit Augustinus: Accedit verbum ad elementum, fit sacramentum, sed tantum diffinitur diffinitione quid nominis" (Biel IV d. 1 q. 1 a 3ˈdub. 1). — „breviter et sufficienter absolvit se de hoc Oecam et post eum do. Pet. de Aliaco ubi supra arti. IV ita dicens" (Biel ebd.).

[5] „dieo quod oratio exprimens quid nominis est ista: significare efficaciter effectum dei gratuitum" (IV Sent. q. 1 B).

[6] „signum sensibile gratiam dei vel effectum dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans ordinatum ad salutem hominis viatoris" (Ox. IV d. 1 q. 2 n g; ed. Lyon 1639, VIII, 61).

[7] „ista autem oratio non praedicatur modo de facto nisi de sensibilibus, si tamen deus institueret spiritualia ad sie significandum effectum dei gratuitum, tunc ipsa ita competeret spiritualibus sicut modo sensibilibus et sic in diffinitione exprimente quid nominis sacramenti non ponitur sensibile, quia significare effectum dei gratuitum est eius diffinitio sufficiens et haec potest esse communis spiritualibus et sensibilibus, licet de facto tantum conveniat sensibilibus nec sacramentum dicit respectum rationis, sed tantum unum conceptum connotativum negativum" (IV Sent. q. 1 B; G. f. 160r ab).

Name, mit der diese Sache bezeichnet zu werden pflegt, erklärt, sondern es wird a priori über einen Begriff spekuliert, seine Ausdehnung festgelegt und dann festgestellt, daß Gott seine Möglichkeiten nur zum Teil ausgeschöpft hat. Wenn man bedenkt, daß Gott sich nicht nur offenbart im Wort, sondern auch vor allem im Tun, wird man verstehen, daß eine solche Theologie sich den Zugang zur Offenbarung weithin verschließt. Statt der müßigen Betrachtung, daß Gott auch Geistiges zum Zeichen für die Gnade hätte machen können, wobei allerdings noch zu fragen wäre, ob nicht ein Zeichen notwendig sinnenhaft ist, galt es hier, zu betrachten, weshalb Gott gerade geschöpfliche, sichtbare Dinge zum Werkzeug seiner Gnade macht. Die anthropologischen wie christologischen Perspektiven, die sich hier der gläubigen Betrachtung öffnen, sind einer Theologie, wie Ockham sie betreibt, verbaut. Pierre d'Ailly stimmt der Definition des Ockham zu, besonders was die Begründung des Fortfalles des sensibile angeht. Er gibt aber schließlich doch der Definition des Scotus den Vorzug, weil sie vollständiger ist[8].

Gabriel Biel läßt ebenfalls die Definition des Ockham gelten. Er betont, daß der Ausdruck effectus gratuitus die heiligmachende Gnade wie die substantiale, d. h. den Leib Christi, fassen könne und daß die Definition für sinnenhafte und nicht sinnenhafte Zeichen zutreffe[9], um dann aber doch der Auffassung des Scotus zuzuneigen. Denn er fährt fort, wer die Definition des Scotus und damit die übliche Ausdrucksweise der Heiligen beibehalten wolle, könne sagen: Wenn Gott geistige Zeichen seiner Gnade aufstellen würde, dann wären das keine Sakramente. Denn Sakrament schließe in sich, daß es ein sichtbares Zeichen sei. Biel meint dazu, diese Auffassung sei zwar durch den Wortsinn nicht gerechtfertigt, wohl aber durch den Sprachgebrauch und, da Namen willkürlich seien, könne man diesem den Vorzug geben[10].

[8] „Tertio notandum est, quod Ockham primi q. quarti diffinit sacramentum, quod est signum signans effectum dei gratuitum. Et dicit quod haec oratio non praedicatur modo nisi de sensibilibus. Si tamen deus institueret spritualia ad signandum dei effectum gratuitum tunc illa eis competeret sicut modo sensibilibus, ideo in illa diffinitione non ponitur sensibile, ut possit esse communis tam sensibilibus quam spiritualibus quibus potest diffinitum competere. Et in hoc benedicit, ut mihi videtur, et valde concordat cum illa diffinitione Augustini: sacramentum est sacrae rei signum, intelligendo per rem sacram effectum dei gratuitum. Sed tamen diffinitio Scoti videtur completior et magis circumstantionata ad differentiam signorum, quae non sunt sacramenta" (IV Sent. q. 1 a 3 Q; ed. Nik. Wolff (1500) f. Y 5 va).

[9] „Et per effectum gratuitum intelligitur gratia gratum faciens accidentalis vel gratia substantialis, quae est corpus Christi ... Et licet de facto solum praedicetur de signo sensibili, potest tamen praedicari de signo spirituali. Et ita est communis signis sensibilibus et non sensibilibus" (IV Sent. q. 1 a. 1 n. 1 C).

[10] „Cui placet salvare diffinitionem Scoti et communia dicta sanctorum, quae omnes loquuntur de sacramentis, ut de facto instituta sunt, potest dicere, quod signum spirituale,

Bei der Erörterung der Kausalität der Sakramente bringt Ockham zunächst die Meinung der Gegenseite. Diese sieht sich gezwungen anzunehmen, daß die Sakramente die Gnade verursachen, weil man sonst der Autorität der Heiligen nicht gerecht werden könne. Nach dieser Ansicht kann man nicht sagen: Gott hat einen Bund mit dem Menschengeschlecht geschlossen, daß er jedem, der das Zeichen empfängt, die Gnade geben wird, wie wenn ein König festsetzt, daß jeder, der eine bleierne Münze empfängt, ein bestimmtes Geschenk erhält. Dann wäre die Münze die condicio sine qua non für das Geschenk und ähnlich das Sakrament für die Gnade. Das ist nach der von Ockham vorgetragenen gegnerischen Meinung in doppelter Hinsicht falsch: Erstens hatte eine solche condicio sine qua non, die nichts zur Herbeiführung der Wirkung beiträgt, der bloßen causa per accidens nichts voraus, und zweitens würden die Sakramente des NT sich von denen des AT nur in der Art des Zeichens, nicht aber im Hinblick auf die Ursächlichkeit (secundum rationem causae) unterscheiden[11]. Deshalb müsse man zwei Wirkungen der Sakramente in der Seele annehmen: Die erste sei „sacramentum et res", nämlich der Charakter oder sonst eine Ausschmückung der Seele hinsichtlich derer die Sakramente Wirkursachen (causae efficientes) seien, die zweite sei die „res tantum", d. h. die Gnade selbst. In bezug auf diese seien die Sakramente nur Dispositionsursachen, denen die Wirkung aber notwendig folge[12].

Zur näheren Erläuterung dieser Auffassung teilt Ockham wie auch Scotus[13] die Wirkursachen hinsichtlich ihrer Wirkung ein in causa disponens und causa perficiens und hinsichtlich der Ursache in causa principalis und causa instrumentalis. Der Instrumentalursache komme dabei eine doppelte Wirkweise zu, die eine ex propria natura, die andere, sofern sie von der Hauptursache bewegt werde. Sie erreiche eine Wirkung, die über ihre eigenen Möglichkeiten hinausgeht.

Nach der oben vorgetragenen Meinung ist Gott die Hauptursache, und er bedient sich bei der Rechtfertigung aus Gründen der Angemessenheit der

si instituеretur a deo ad significandum effectum gratuitum, non esset sacramentum et consequenter, quod ratio sacramenti includit, quod sit signum sensibile. Et licet hoc non habeatur ex derivatione nominis et prima eius impositione, habetur tamen ex usu loquentium, quae habet vicem impositionis maxime quia nomina sunt ad placitum" (IV Sent. d. 1 q. 1 n 1 C). Zu Biel vgl. P. Anatriello, La Dottrina di Gabriele Biel sull' Eucharistia (Milano 1937) S. 12f.

[11] Ähnlich bei Scotus Ox. IV Sent. d. 1 q. 5, n 2; VIII, 79f.; vgl. W. Lampen, De causalitate sacramentorum, S. 47f.

[12] „Ideo dicit ista opinio quod ex sacramentis duo consequuntur in anima: unum quod est sacramentum et res, sicut caracter vel aliquis ornatus et respectu illius sunt causae efficientes, aliud quod est res tantum scilicet gratia et respectu illius sunt causae dispositivae dispositione, quae est necessitas" (IV Sent. q. 1 C; G. f. 160rb).

[13] Ox. IV d. 1 q. 5; vgl. Lampen, a. a. O., S. 48.

Werkzeuge, die nur als solche, und nicht aus eigener Kraft, eine Wirkung in der Seele hervorbringen, die wieder die Disposition bildet für die letzte Wirkung, nämlich die Gnade[14].

Hier erhebt sich nun die Frage, ob die Instrumentalursache nur handele auf Grund natürlicher Kraft oder ob ihr eine übernatürliche mitgeteilt sei. Nach der von Ockham referierten Meinung muß man eine übernatürliche Kraft in den Sakramenten annehmen, und zwar darf diese dann nicht in einer bloßen Beziehung zur Hauptursache bestehen. Denn eine Beziehung ist nicht ein Prinzip des Handelns, und außerdem kommt jeder Ursache die ihr eigentümliche Kraft zu, der Instrumentalursache also eine andere als der Prinzipalursache. Dafür werden eine Reihe von Autoritäten und von Argumenten beigebracht:

1. Augustinus sagt super Gen.: „Quod tanta est virtus aquae baptismi, quod corpus tangit et cor abluit"[15].

2. Beda super Lucam: „Christus tactu mundissimae carnis suae vim generativam contulit aquae"[16].

3. Das Hauptargument lautet: Die Sakramente des NT bewirken, was sie bezeichnen. Hier liegt der Unterschied zu denen des AT[17].

4. Nach dem Meister der Sentenzen sucht der Mensch das Heil nicht in den Sakramenten, sondern durch sie von Gott. Dabei bezeichnet die Präposition „von" (a) die Hauptursache (principalis agens) und die Präposition „durch" (per) die Instrumentalursache[18].

5. Das NT ist das vornehmste, also hat es auch die vornehmsten Sakramente. Vornehmer ist es aber, eine solche Kraft zu besitzen.

6. Es muß eine Ähnlichkeit bestehen zwischen der Zeugung des Menschen und seiner Wiedergeburt.

[14] „Dicitur igitur, quod respectu iustificatorum deus est principale agens, sed propter congruitatem iustificandi utitur instrumentis, quibus non competit actio aliqua virtute propria, sed instrumentaliter pertingunt ad aliquem effectum in anima, sed tantum dispositive ad ultimum effectum, qui est gratia" (IV Sent. q. 1 D; G. f. 160va).

[15] Richard von Mediavilla (IV Sent. d. 1 a. 4 q. 2; vgl. LAMPEN, a. a. O., S. 33) und Scotus (Ox. IV d. 1 q. 4; VIII, 78; vgl. LAMPEN, a. a. O., S. 46) führen diese Stelle zurück auf Super Ioannem (Tract. 80, n. 3; PL 35, 1840) und I q. 1 Detrahe (De cataclysmo c. 3 n 3; PL 40, 694).

[16] In Luc. 3, 21: „Baptizatus est Dominus non ipse aquis mundari, sed ipsas mundare cupiens aquas, quae ablutae per carnem eius . . . vim regenerativae sanctificationis conciperent" (PL 92, 358).

[17] Vgl. Petrus Lombardus IV d. 1 c. 6; LAMPEN, a. a. O., S. 48.

[18] Praeterea magister in littera: homo non quaerit salutem in sacramentis quasi in eis, sed per illa a Deo. Haec praepositio „a" denotat principale agens et haec praepositio „per" causam instrumentalem (IV Sent. q. 1 D; G. f. 160va).

Für Ockham sind diese für die vorgetragene Ansicht beigebrachten Argumente nicht schlüssig: Zunächst sagt für ihn causa sine qua non mehr als die bloße causa per accidens. Das Verdienst z. B. ist causa sine qua non im Hinblick auf die Gnade, denn es ist weder Haupt- noch Instrumentalursache, wie auch das Leiden Christi causa sine qua non im Hinblick auf die Gnade ist. Beide sind aber mehr als bloße causa per accidens. Denn wenn diese fortfällt, tritt die Wirkung dennoch ein, so ist z. B. die weiße Farbe causa per accidens in bezug auf den Bau des Hauses. Ohne die Sakramente tritt aber keine Wirkung in der Seele ein, und wird die Gnade nicht gegeben[19].

Was den Unterschied in den Sakramenten des AT und des NT angeht, so liegt er nach Ockham nur darin, daß jene nicht in gleichem Maße so wirksame Zeichen waren, wie diese es sind[20].

Auf das Hauptargument für die von ihm vertretene gegenteilige Ansicht: eine geistige Kraft könne nicht einer körperlichen Sache als ihrem Subjekt anhaften — ein Argument, das sich schon bei Richard v. Mediavilla[21] findet und in der folgenden Zeit häufig wiederholt wurde —, macht Ockham zunächst sich selbst den Einwand, das treffe nur auf das esse completum zu, nicht aber auf das esse incompletum. So könne sich die künstlerische Kraft den vom Künstler bewegten Werkzeugen mitteilen, sei das gesprochene Wort die Ursache der Disziplin, handele der Same bei der Zeugung kraft der Seele und anderes mehr. Alle diese Beispiele finden sich schon bei Scotus[22].

Zum Argument als Ganzem führt Ockham aus, die dem Instrument mitgeteilte Kraft könne geistig genannt werden,

1. weil es ihre Natur sei, den Geist zu vollenden,
2. weil sie unteilbar sei,
3. weil sie nur ein esse incompletum habe,
4. weil sie nur ein esse obiectivum (d. h. ein Sein als bloßes Gedachtsein) und nicht ein esse subiectivum besitze.

[19] „quia causa sine qua non aliquid plus dicit quam causa per accidens secundum eundem. Sed meritum non est nisi causa sine qua non respectu praemii et gratiae, quia nec est principalis nec est instrumentalis, sicut etiam modo passio Christi est causa sine qua non respectu gratiae et tamen neutrum est causa per accidens respectu gratiae. Praeterea causa per accidens est illa, qua amota nihilominus ponitur effectus. Exemplum de albo quod est causa per accidens respectu actus aedificandi, sed amotis sacramentis non sequitur aliquid in anima, nec confertur gratia, igitur etc." (IV Sent. q. 1 E; G. f. 160v ab).

[20] „differunt per alium modum, quia illa non significabant ita efficaciter sicut ista" (ebd.).

[21] „spiritualis virtus non est immediate in corporali subiecto" (IV Sent. d. 1 a 4 q. 2; LAMPEN, a. a. O., S. 35).

[22] Ox. IV d. 1 q. 5 n 3; VIII, 81; LAMPEN, a. a. O., S. 49.

Das erste träfe nicht zu, weil eine solche Kraft nicht am Körper sein und eine geistige, natürliche oder übernatürliche, Kraft den Körper nicht zum Subjekt haben könne. Denn andernfalls könnten Intellekt und Wille einen Stein zum Träger haben. Das zweite käme nicht in Frage, weil keine perfectio absoluta imperfecta ganz im Ganzen und ganz in jedem Teil sein könne. Auch das dritte stimme nicht, weil dann auch die Bewegung geistig genannt werden müsse, und schließlich sei auch das vierte abwegig, weil die Kraft dann nicht in den Sakramenten als ihrem Subjekt bestehen würde. Auf die angeführten Beispiele gibt Ockham dieselben Antworten wie Scotus[22]. Das Werkzeug in der Hand des Künstlers empfängt lediglich die Bewegung, und das gesprochene Wort hat nur seine Wirkung, wenn es auf einen entsprechenden Habitus der Seele stößt.

Seiner eigenen Antwort schickt Ockham eine Begriffsunterscheidung voraus: Die Definition der Ursache als eines Seins, auf das etwas anderes folgt, kann auf zweifache Art verstanden werden, einmal so, daß auf die Gegenwart des einen aus der Natur der Sache heraus das andere folgt, aber auch so, daß die Wirkung nur eintritt auf Grund des göttlichen Willens, der es so festsetzt. Der verdienstliche Akt sei so z. B. die Ursache des Lohnes allein durch die Festsetzung des göttlichen Willens. In diesem zweiten Sinne sei die causa sine qua non eine Ursache zu nennen[24].

Auf die erste Weise sind nach Ockham die Sakramente nicht die Ursache der Gnade, denn sie bewirken weder durch natürliche Kraft die Gnade oder etwas der Gnade instrumental Vorausgehendes, noch durch eine ihnen eigens mitgeteilte Kraft[25].

Für das erste führt Ockham folgenden Beweis: Instrumentalursachen wirken, sofern sie von der Prinzipalursache bewegt werden. Die Ursachen müßten also bewegt werden hinsichtlich ihrer Form, d. h. verändert und vermehrt werden, was nicht zutreffe. Oder sie müßten einer örtlichen Bewegung unterliegen. Wenn das letzte auch der Fall sei, so sei das aber nicht notwendig, denn Gott könne auch etwas Sichtbares, das ruht, zum Zeichen der

[23] Ox. IV d. 1 q. 5 n 10; VIII, 90f.; vgl. Lampen, a. a. O., S. 54f.

[24] „Ideo ad quaestionem primo praemittam unam distinctionem propter dicta sanctorum et autorum, quod cum causa sit illud, ad cuius esse sequitur aliud, dupliciter potest accipi, uno modo quando ex natura rei ad praesentiam et esse unius sequitur naturaliter esse alterius. Alio modo quando ad esse et praesentiam unius non ex natura rei, sed sequitur aliud ex sola voluntate divina aliquid instituentis et isto modo dicimus, quod actus meritorius dicitur causa praemii ex sola voluntate divina et causa sine qua non dicitur secundo modo causa" (IV Sent. q. 1 G; G. 732 f. 161 rb).

[25] „Primo dico quod sacramenta non sunt causa gratiae: Circa quod probandum primo ostendam, quod sacramenta per virtutem naturalem non causant gratiam nec aliquid praevium instrumentaliter gratiae. Secundo quod nec per virtutem eis collatam" (ebd.).

Gnade bestimmen. Er könne z. B. festsetzen, daß die Seele rein auf die bloße Berührung mit einem ruhenden Stück Holz hin rein werde, wie jetzt durch die Abwaschung mit fließendem Wasser[26]. Außerdem entsprächen bei der Instrumentalursache den verschiedenen Handlungen auch verschiedene Bewegungen, wie man beim Handwerker beobachten könne. Gott könne aber festsetzen, daß dasselbe Sakrament verschiedene Wirkungen habe, wenn z. B. durch die Berührung mit Wasser jemand getauft und gefirmt werde[27].

In bezug auf das erste könnte man mit Ockham rechten und sagen, daß auch dann, wenn der Körper mit einem ruhenden Holz in Berührung gebracht wird, eine Bewegung vorliegt und das Holz Instrumentalursache sein kann. Wichtiger ist es aber, darauf hinzuweisen, wie Ockham, der bei seiner Definition des Sakramentes schon kein Verständnis für die Sichtbarkeit des sakramentalen Zeichens zeigte, hier ein völliges Unverständnis für den Geschehnischarakter und die Zeichenhaftigkeit der Sakramente beweist. Aus der Tatsache, daß die Sakramente Handlungen sind, darf man nach ihm genau so wenig einen Rückschluß auf ihre Wirkung bzw. ihre Wirkweise machen wie daraus, daß jedes ein der jeweiligen Wirkung entsprechendes Zeichen ist. Denn Gott kann Sakramente einsetzen, die keine Handlungen sind, und er kann die Zeichen willkürlich vertauschen bzw. mehrere Sakramente unter demselben Zeichen einsetzen.

Die Sakramente sind aber nach Ockham auch nicht Wirkursache kraft einer ihnen eigens mitgeteilten Kraft. Diese könnte nach ihm nur bestehen in einer vom Instrument empfangenen Form. Eine solche sei aber nicht nötig, denn wenn sie es wäre, dann nur zur Vollendung oder zur Beeinträchtigung des Instrumentes. Das erste sei nicht erforderlich, weil es genüge, daß das Instrument weniger vollkommen sei als die Prinzipalursache, das zweite sei aber gar nicht zu erreichen, weil die dem Instrument eigene Form durch Hinzukommen einer weiteren in jedem Falle vollkommener werde. In diesem vor allem deshalb schon, weil die hinzutretende Kraft eine übernatürliche, damit vollkommenere als eine natürliche derselben Art sei[28].

[26] „nec moventur motu locali, quia ita potest deus instituere sensibilia quieta ut significent gratiam sicut sensibilia mota, quia quod aqua mota huiusmodi sensibilia moventur, hoc est solum per accidens, quia deus potest ordinare, quod anima mundaretur, quando corpus tangeret lignum quiescens sicut in ablutione aquae motae" (ebd.).

[27] „Praeterea agens instrumentale respectu distinctorum actum habet distinctos motus locales, patet de fabro, sed eisdem sacramentis manentibus potest deus ordinare, quod habeant rationem sacramenti respectu multorum effectuum sicut quod aliquis per tactum aquae esset baptizatus et confirmatus et sic de multis aliis" (ebd.; G. f. 161 vb).

[28] „Secundo dico quod non agit per virtutem sibi collatam, quia si sic hoc non esset nisi quia instrumentum recipit aliquam formam, sed hoc non est necessarium, quia si sic hoc esset aut propter perfectionem instrumenti aut propter imperfectionem, non propter

Ferner sei es überflüssig, etwas der Gnade Vorausgehendes anzunehmen, denn dieses sei weder Ursache noch Empfänger der Gnade. Schließlich würden beim wiederholten Empfange die Sakramente gar nichts bewirken, da ja diese Disposition schon beim ersten Empfang geschaffen worden sei[29].

Die Sakramente sind Ursache der Gnade, kann demnach für Ockham nur bedeuten, daß nach der Anordnung Gottes die Gnade nicht verliehen wird ohne die Spendung der Sakramente, sie aber verliehen wird, sobald das Zeichen gesetzt ist. Das Sakrament ist also die causa sine qua non für die Gnade. Eine solche Ursache gibt es für ihn nicht innerhalb des Naturgeschehens, wohl ist sie als eine wirkliche Ursache im willentlichen Handeln anzunehmen[30].

Dieselbe Auffassung vertritt Ockham in den „dubitationes additae" zum IV. Buch der Sentenzen. Hier erläutert er die Ansicht, daß die habituelle Liebe nur causa sine qua non für das verdienstliche Handeln ist, an dem Beispiel der Sakramente. Die Liebe ist nicht wesensnotwendig für das Verdienst, sondern nur erforderlich nach dem Willen Gottes, der festgesetzt hat, daß ein Akt nur angenommen wird, wenn die Seele im Besitz der Liebe ist, wie er die Gnade nur schenkt, wenn die äußeren Zeichen des Sakramentes gesetzt sind. Hier braucht Ockham das Beispiel von dem Fürsten, der seine Gunst danach verteilt, ob jemand seine Tunika trägt. Das Tragen der Tunika ist hier also die causa sine qua non der fürstlichen Gunst, ein Beispiel, das in IV Sent. q. 1 nur in den Einwänden der Gegner vorkommt[31].

primum quia sufficit, quod sit imperfectior forma principalis agentis nec propter secundum, quia forma propria instrumenti erit perfectior illa forma superaddita. Praeterea omnis virtus supernaturalis est perfectior virtute naturali quando sunt eiusdem rationis. Si igitur in sacramento sit virtus supernaturalis, sequitur ergo ..." (IV Sent. q. 1 H; G. f. 161 vb/va).

[29] „Praeterea quod non semper causetur aliquid praevium gratiae, videtur quia frustra poneretur, cum nec sit effectivum gratiae nec receptivum. — Praeterea nunc sacramenta iterata nihil causarent, cum sit prius causata illa dispositio in anima" (ebd.).

[30] „Secundo dico, quod sacramenta sunt causa gratiae, quia deus sic instituit, quod non conferatur gratia nisi positis sacramentis et sacramento posito conferatur et ideo causa sine qua non, unde in naturalibus non est dare aliquam causam sine qua non nec mediatam nec immediatam respectu alicuius effectus, sed in voluntariis bene potest esse talis causa (IV Sent. q. 1 H; G. f. 161 va) ... Ad aliud dico quod sacramenta sunt causa qua posita deus vult agere et aliter non" (IV Sent. q. 1 M; G. f. 162 ra).

[31] „Respondeo sicut patet supra (in quarto) licet in naturalibus non sit ponere respectu alicuius effectus causam sine qua non ... tamen in voluntariis bene est ponere causam sine qua non respectu alicuius effectus, sicut sacramenta sunt causae sine quibus non respectu gratiae, ita potest dici in proposito, quod caritas non necessario requiritur sicut causa naturalis respectu actus meritorii, sed requiritur secundum voluntatem dei sic ordinantem scilicet actum non esse acceptum deo nisi animae inexistat caritas: qua inexistente deus libere acceptat talem actum, sicut factis signis exterioribus sacramenti circa aliquid deus libere infundit gratiam, sicut etiam si aliquis princeps ordinaret, quod quicumque portaret robam suam tali die esset sibi carus et acceptus aliter non, tunc portare robam esset causa sine qua non illius acceptationis. . . . ." (IV Sent. addit. dub. C; G. f. 206 vb; Gött. f. 318 vab).

Wie weitgehend Ockham damit aber die Ursächlichkeit der Sakramente aufgegeben hat und wie sehr diese seine Anschauung in den Zusammenhang seines Denkens gehört, geht aus einer Stelle der 5. Quästion des II. Buches hervor. Hier spricht er davon, daß Gott auch da, wo er zusammen mit einer Zweitursache wirkt, unmittelbar handelt, und nicht mittels der causa secunda, wie er auch jederzeit allein ohne diese die Wirkung hervorbringen kann. Deshalb kann auch nicht bewiesen werden, daß eine Wirkung von einer vorliegenden causa secunda bewirkt ist. Zum Beispiel kann daraus, daß etwas bei Annäherung an das Feuer verbrennt, nicht bewiesen werden, daß das Feuer die Ursache der Verbrennung ist. Denn Gott kann genau so gut festsetzen, daß immer dann, wenn etwas dem Feuer sich nähert, er allein die Verbrennung bewirkt, wie er mit der Kirche abgemacht hat, daß beim Aussprechen bestimmter Worte die Gnade in der Seele bewirkt wird. Aus einer menschlichen Handlung kann nach Ockham auch nicht geschlossen werden, daß einer ein Mensch ist. Denn eine solche Handlung wie etwa essen und trinken könne auch ein Engel in einem Körper bewirken, wie an der Tobiaserzählung deutlich wird. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn man nicht beweisen kann, daß etwas Ursache ist[32].

Hier haben wir ein Beispiel dafür, wie Ockham von der Grenze, von der Ausnahme her denkt. Weil Gott die Wirkung der causa secunda aufheben, den Effekt allein hervorbringen kann und er dies faktisch in einzelnen wunderbaren Fällen tut, läßt sich nach Ockham jeweils nur das post hoc, und nicht das propter hoc, beweisen. In unserem Zusammenhang interessiert uns aber vor allem, daß Ockham für diesen Scheinvorgang, wo es so aussieht, als ob die causa secunda die Ursache sei, in Wirklichkeit Gott aber allein handelt, als Beispiel die Sakramente anführt, die auch nur Anlaß des Handelns Gottes sind.

[32] „Et ex hoc sequitur quod non potest demonstrari, quod aliquis effectus producitur a causa secunda, quia licet semper ad approximationem ignis ad combustibile sequatur combustio: cum hoc tamen potest stare, quod ignis non sit eius causa, quia deus potuit ordinasse, quod semper ad praesentiam ignis passo approximato ipse solus causaret combustionem, sicut ordinavit cum ecclesia, quod ad prolationem certorum verborum causetur gratia in anima, unde per nullum effectum potest probari, quod aliquis sit homo, maxime per nullum effectum, qui apparet in nobis, quia omnia quae videmus in homine potest angelus facere in corpore humano sicut comedere bibere etc. Patet de angelo thobiae. Ideo non est mirabile, si non potest demonstrari quod aliquid sit causa" (II Sent. q. 5 R; G. f. 16 vab).

Ockham hat so mit seiner Auffassung die Ursächlichkeit der Sakramente auf das mindeste nur mögliche Maß eingeschränkt. Sie sind bloße Bedingung für das Handeln Gottes, und das Zeichen steht in keinem inneren Zusammenhang mit der Wirkung. Bezeichnend ist, daß bei ihm mit den Sakramenten auch das Verdienst des Menschen, ja sogar das Verdienst Christi am Kreuze nur noch bloße causae sine quibus non sind, während bei Scotus, der auch das Verdienst des Menschen als Beispiel heranzieht[33], dieses noch eine wirkliche dispositio praevia für den Lohn ist. Wir können sagen, daß auch in dieser Frage Ockham zwar in der Tradition der franziskanischen Schule steht, er ihre Lehren aber zu Konsequenzen treibt, die von ihr kaum mehr geteilt werden dürften.

Über die Wirkung der Sakramente und die Art der in ihnen mitgeteilten Gnade äußert sich Ockham nicht weiter. Nur im Zusammenhang mit dem Sakrament der Buße stellt er noch die Frage, ob die in diesem Sakrament mitgeteilte Gnade dieselbe sei wie in den übrigen Sakramenten[34]. Hier lehnt Ockham den Unterschied zwischen der gratia gratum faciens, die für ihn wieder identisch ist mit der gratia virtutum, d. h. der Liebe, und der gratia sacramentalis, damit aber auch eine Verschiedenheit der in den einzelnen Sakramenten verliehenen Gnade, ab. Denn diese sei ein auf den Akt hingeordneter Habitus, Unterschiede müßten also am Akt festzustellen sein. Der Empfänger des Sakramentes stelle aber nach dem Empfang keinen Akt bei sich fest, zu dem er nicht vorher auch schon befähigt gewesen wäre, sei er nun von einem natürlichen oder übernatürlichen Akt hervorgebracht. Der Einwand, ein solcher Akt sei uns verborgen, besagt nach Ockham nichts. Denn wenn der Akt der höchsten Tugend der Liebe uns nicht verborgen sei, dann sicher nicht der einer jeden anderen Tugend[35].

Nach einer Reihe von Argumenten gegen den Versuch, die gratia sacramentalis als notwendig zu erweisen zur Beseitigung der durch die Sünde im Menschen verursachten Mängel, macht Ockham die Unterscheidung zwischen

[33] Ox. IV d. 1 q. 5 n 12 u. 13; VIII, 94b; LAMPEN, a. a. O., S. 56.

[34] „Utrum sit eadem gratia quae infunditur in poenitentia et in aliis sacramentis" (IV Sent. q. 9 a. 3 N).

[35] „Sed contra ista gratia sacramentalis est quidem habitus ordinatus ad actum, igitur non est diversa nisi propter diversitatem actuum, sed nullus actus est in recipiente sacramentum quodcumque quin possit esse in eo, si non recipiat sacramentum, et recipiens potest percipere se habere omnem actum ante sacramentum quem percipit se habere post sacramentum, quia omnem actum elicitum tam ab habitibus naturalibus quam supernaturalibus potest se percipere habere ante receptionem sacramenti, quia deus non ligatur sacramentis igitur etc. Si dicatur quia actus eius latet nos Contra, sicut actus perfectissimae virtutis non latet, ita nec actus cuiuscumque alterius virtutis, sed actus caritatis quae est perfectissima oon latet nos, igitur etc." (ebd.; G. f. 188ra; Gött. 306rb/va weicht ab).

der Gnade als einer den Menschen informierenden absoluten Qualität und der Gnade als dem huldvollen Willen Gottes[36].

Im ersten Sinne sind gratia gratum faciens, gratia virtutum und gratia sacramentalis für Ockham identisch. Denn nach dem Ökonomieprinzip ist ohne Notwendigkeit keine Vielheit anzunehmen (pluralitas non est ponenda sine neccesitate).

Eine Art der Gnade genügt aber völlig, vor allem, weil keine Autorität, kein Vernunftbeweis und keine Selbstwahrnehmung des Menschen dagegen spricht. Denn die Gnade hat die Aufgabe, den Menschen des ewigen Lebens würdig zu machen, ihn zu verdienstlichem Handeln zu befähigen und ihn von den bösen Neigungen zu befreien. Diese Aufgabe erfüllt die eine Gnade, die Liebe, die einerseits mit der gratia virtutum und andererseits mit der gratia gratum faciens identisch ist[37]. Diese Identität folgt für Ockham aus der Unmöglichkeit, heiligmachende Gnade und Liebe zu trennen. Denn andernfalls könnte ja einer von Gott angenommen sein ohne die Liebe, also gleichzeitig angenommen und nicht angenommen sein[38].

Wie sehr für Ockham reale Unterscheidung Trennbarkeit und zeitliche Priorität des einen vor dem anderen bedeutet, geht aus den folgenden Argumenten hervor. Nach denen, so führt er aus, die einen Realunterschied zwischen Gnade und Liebe annehmen, inhäriert die Gnade der Seele als ihrem Subjekt, und fließen aus ihr dann die Liebe und die anderen Tugenden. Nach dieser Ansicht ist aber der Intellekt früher als der Wille, folglich die essentia der Seele vor dem Willen. Dann könnte also die Gnade in der Seele sein, ohne daß die Liebe im Willen ist[39]. Weiter müßte die Gnade, wenn sie die Ursache der Liebe ist, ihre causa effectiva sein. Nun kann aber Gott die Wirksamkeit aller Zweitursachen aufheben, also auch die der Gnade, sofern aus ihr die Liebe fließt. So könnte also die Gnade ohne die Liebe sein. Weil dieses nicht möglich ist, will Ockham einen Realunterschied zwischen Gnade

[36] „Ideo dico quod duplex est gratia, una est qualitas absoluta informans animam, alia est gratia gratuita dei voluntas" (IV Sent. q. 9; G. f. 188rb; Gött. f. 306va).

[37] „Assumptum patet, quia omnis gratia ponitur vel ut reddat hominem dignum vita aeterna vel ad meritorie operandum vel ad tollendum defectus inclinantes ad peccatum et retrahentes hominem a bonis, sed omnia ista salvantur per unam gratiam cum aliis virtutibus, igitur etc. ... Secundo dico ad istum articulum, quod gratia virtutum non distinguitur realiter a gratia gratum faciente, quia caritas non distinguitur realiter a gratia gratum faciente, sed gratia virtutum est caritas, igitur etc." (ebd.).

[38] „Maior patet quia si distingueretur realiter, tunc gratia posset esse sine caritate, quia si sunt res distinctae possunt separari ab invicem et sic aliquis esset gratus deo sine caritate et per consequens acceptus deo et non acceptus deo" (IV Sent. q. 9; G. f. 188rb; Gött. f. 306vb).

[39] „igitur potest gratia esse in essentia animae absque hoc quod caritas sit in voluntate" (ebd.).

und Liebe nicht gelten lassen. Nach ihm sind beide nur verschiedene Namen bzw. konnotierende Begriffe[40].

Ist damit die Gnade eine und dieselbe, sofern sie sich dem Menschen mitteilt, so ist sie aber verschieden von Gott aus, als seine frei sich schenkende Huld betrachtet. Hier kann man durchaus einen Unterschied zwischen der gratia sacramentalis und der gratia virtutum annehmen. Denn, so meint Ockham, die gratia sacramentalis, d. h. der nach göttlicher Festsetzung mit den Sakramenten wirkende Gnadenwille Gottes, bringt im Empfänger Wirkungen hervor, die mit der Liebe selbst nicht ohne weiteres gegeben sind[41]. Sie befreit nämlich von jeder Schuld und Strafe, was die Liebe nicht tut. In der Wassertaufe und in der Begierdetaufe z. B. wird dieselbe Gnade geschenkt, und doch hat jene eine Wirkung, die diese nicht hat, nämlich die Befreiung von allen zeitlichen und ewigen Strafen[42]. Hier wird wieder deutlich, wie bei Ockham das Schwergewicht auf dem Verständnis der Gnade als der Huld und dem Gnadenwillen Gottes liegt. Weiter zeigt sich eine gewisse Tendenz zur Vereinfachung. Es gibt keinen Unterschied zwischen der habituellen Gnade, der gratia virtutum und der sakramentalen Gnade, ferner erhält die letzte keine vom jeweiligen Sakrament her bestimmte Prägung und hat keine der Aufgabe des einzelnen Sakramentes entsprechende Wirkung. Es gibt höchstens ein Mehr oder Weniger an Gnade.

Danach, was denn nun Gnade ist, wird in echt nominalistischer Weise nicht gefragt. Es bleibt bei einer blassen Vorstellung, einer Hilfe durch Gott oder besser eines Hulderweises von ihm, der Annahme zur Seligkeit bzw. Nichtanrechnung der Sünde oder Aufhebung der Strafverfallenheit zur Folge hat. Daß die Sakramente mit Christus in Kontakt bringen, eine Christusähnlichkeit vermitteln und Teilnahme gewähren am göttlichen Leben, liegt überhaupt außerhalb des Bewußtseins. Deshalb weiß diese Theologie auch mit dem sakramentalen Charakter nichts anzufangen.

Ein Blick in die Geschichte der Theologie und besonders auch der Frömmigkeit der folgenden Jahrhunderte zeigt, daß Ockhams Theologie nicht nur Luthers Anschauung weitgehend bestimmt, sondern die Theologie überhaupt in eine Sackgasse geführt hat. Selbst da, wo man die Auffassung von der Wirkung der Sakramente im Sinne einer bloßen causa sine qua non nicht übernahm oder wieder aufgab, ging sakramentales Denken, und das bedeutet immer der Sinn für das sichtbare Zeichen, für das kultische Geschehen und für wirklichkeitsgefüllte Repräsentation, weitgehend verloren.

Die Frage, ob einem Geschöpf die Macht gegeben werden kann, etwas zu schaffen oder zu vernichten, bzw. ob es beim schöpferischen Tun Gottes mitwirken kann, eine Frage, die bei Petrus Lombardus im Zusammenhang mit der Taufe anklingt[43], von Thomas auch an dieser Stelle, von Scotus aber schon in der allgemeinen Sakramentenlehre behandelt wird[44], um dann von der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts an dieser Stelle ausführlichst erörtert zu werden[45], übergeht Ockham in diesem Zusammenhang. Er handelt darüber in II Sent. q. 4.5, in Quodl. II q. 9 und, was die annihilatio angeht, im Zusammenhang mit der Eucharistie in IV Sent. q. 6 K.

[40] „Ideo dico, quod gratia et caritas sunt omnino idem et eadem res, quae in omni sacramento augetur et non infunditur nova gratia alterius rationis a prima, sed prima augetur; ista tamen nomina vel conceptus connotativi significant rem unam" (ebd.; Gött. f. 306 vb).

[41] „Loquendo autem de gratia secundo modo scilicet de gratuita dei voluntate quae coexistit sacramentis et ex passione efficit aliquid in anima (ed.: ex pactione divina aliquid efficit in anima), sic dico, quod gratia sacramentalis distinguitur a gratia virtutum, quia aliquis effectus correspondet gratiae sacramentali et hoc est voluntati divinae assistenti sacramento respectu recipientis sacramentum, qui non convenit caritati secundum se, nam talis gratia coexistens in sacramento liberat recipientem ab omni culpa et poena simpliciter et tamen non oportet hoc fieri per gratiam informantem" (IV Sent. q.9 0; Gött. f. 306 vb).

[42] „Exemplum est ad hoc quia eadem gratia secundum speciem confertur in baptismo fluminis vel flaminis et tamen aliquem effectum habet baptismus fluminis, quem non habet flaminis, in primo absolvitur baptizatus ab omni poena temporali non sic forte semper in secundo" (Gött. f. 306 vb).

[43] IV d. 5 cap. 3: „Quae fuit potestas baptismi, quam Christus potuit dare servis et non dedit."

[44] IV d. 1 q. 1: „An creatura possit habere aliquam actionem respectu termini creationis" (VIII, 7 ff.).

[45] Z. B. Adam Wodeham, IV Sent. q. 1; Pierre d'Ailly IV Sent. q. 1 a 2; Gabriel Biel IV Sent. d. 1 q. 1 K.

DIE LEHRE VON DER EUCHARISTIE

DIE LEHRE DER KIRCHE

Im 1. Kapitel von „De sacramento altaris" faßt Ockham die Lehre der von der Kirche anerkannten Theologie über die Eucharistie, wie folgt, zusammen: Christi Leib, der empfangen wurde von der Jungfrau Maria, gelitten hat, begraben wurde, auferstand und in den Himmel auffuhr, der nun zur Rechten des Vaters thront und in dem der Sohn Gottes kommen wird, Gericht zu halten über Lebende und Tote, ist wahrhaft und wirklich unter der Gestalt des Brotes enthalten. Für unser körperliches Auge ist er nicht sichtbar, der gläubige Sinn aber weiß, daß er nur verschleiert ist unter der Brotsgestalt. Weiter ist es Lehre der Kirche, daß die Substanz des Brotes eine Wesensverwandlung durchmacht und verändert wird, so daß nicht die Substanz des Brotes zurückbleibt, sondern nur die ohne Subjekt bestehenden Akzidentien. Doch ist nicht nur der Leib, als zweiter Wesensbestandteil der menschlichen Natur, nach der Transsubstantiation des Brotes unter dessen Gestalt gegenwärtig, sondern der ganze Christus mit voller Gottheit und Menschheit ist in der Hostie und in jedem ihrer Teile enthalten, wenn auch die Wesensverwandlung im strengen Sinn nicht die Gottheit, die geistige Seele oder irgendein Akzidens zum Ziel hat. Dies, so beteuert Ockham, sei sein Glaube, wie es der katholische sei. Denn was die katholische Kirche glaube, das allein, und nichts anderes, glaube er entweder ausdrücklich oder einschlußweise[1]. Welchen Wert die fides implicita hat, lehre Innozenz III[2], wenn er sagt, daß einer, der den Willen hat zu glauben, was die Kirche glaubt, aber auf Grund von Verstandesüberlegungen fälschlich der Meinung ist, daß der Vater größer und früher ist als der Sohn, nicht sündigt, solange er seine Ansicht für den Glauben der Kirche hält und sich ihrem Urteil unterwirft. Wenn, so schließt Ockham, durch diesen eingeschlossenen Glauben einer entschuldigt ist, der sich aus Unwissenheit irrt über eine ausdrückliche Lehre der Hl. Schrift, um wieviel mehr einer, der sich irrt bezüglich einer Wahrheit, die man in der Hl. Schrift nicht ausgesprochen findet[3].

[1] „Haec est et mea fides, quomodo est catholica fides. Quidquid enim Romana ecclesia credit hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo" (cap. 1; Borgh. 151 f. 131 v; Ottob. 179 f. 107 va).

[2] Frdb II/7.

[3] „Si igitur tantae sit efficaciae fides implicita, ut excuset ignoranter errantem circa illa quae in scriptura canonica sunt expressa, multo magis excusabit ignoranter opinantem aliquid, quod nec in scriptura canonica nec in doctoribus approbatis ab ecclesia reperitur expressum" (ebd.).

DAS ZEUGNIS DER HL. SCHRIFT UND DER VÄTER FÜR DIE REALGEGENWART

Die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi unter der Gestalt des Brotes kann nach Ockham durch Vernunftbeweis nicht aufgewiesen werden. Zu der Erkenntnis dieser Wahrheit kann man nur durch den Glauben gelangen, der als Offenbarung des eingeborenen Sohnes Gottes an die Apostel über jeden Zweifel erhaben ist[4]. Es werden kommentarlos die Stellen Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19; Joh 6,51. 53 f.; 1 Kor 11,23 f.; 1 Kor 10,16 angeführt und hinzugefügt, das seien Autoritätszeugnisse der Hl. Schrift, die einstimmig bestätigten, daß der Leib Christi wahrhaft und wirklich den Aposteln gegeben worden sei mit dem Auftrag, ihn zum Gedächtnis seines Leidens unter der Gestalt des Brotes darzubringen[5].

Damit stimmt nach Ockham überein das Zeugnis der Kirchenlehrer und hl. Väter, der hervorragenden und von der Kirche autorisierten Erklärer der Hl. Schrift. Unter ihnen gibt Ockham den im kanonischen Recht angeführten den Vorzug[6]. Als ersten Zeugen führt er Augustinus an, und zwar greift er aus dem ihm fälschlich zugeschriebenen cap. 72 von D 2 de cons. den ziemlich nichtssagenden Satz heraus: „Intra ecclesiam catholicam in mysterio corporis et sanguinis domini nihil a bono maius, nec a malo minus perficitur sacerdote"[7].

Sein nächster Zeuge ist Cyprian mit der über die Realgegenwart nichts aussagenden Stelle: „Quotiescumque calicem in commemorationem domini et passionis eius offerimus, illud, quod constat dominum fecisse facimus"[8]. Dann Ambrosius mit einem Zitat aus „De mysteriis"[9], das in dieser Gestalt c. 40 D 2 de cons.[10] entnommen ist: „Ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus significatur. Item: In illo sacramento Christus est."

[4] „et ideo ad istius veritatis notitiam oportet per fidem accedere, de qua dubitare non debemus, cum constet ipsam per unigenitum dei filium fuisse revelatum apostolis" (cap. 2., Borgh. 151 f. 131 vb).

[5] „Istae sunt auctoritates scripturae canonicae quae concorditer affirmant, corpus Christi realiter et veraciter sub specie panis fuisse datum apostolis ac eisdem a salvatore fuisse praeceptum, ut in memoriam passionis dominicae corpus Christi sub specie panis offerent" (Borgh. 151 f. 132 ra; Ottob. 179 f. 107 va).

[6] „Praedictis etiam auctoribus scripturae canonicae consentiunt, doctores egregii, sancti patres, scripturae divinae expositores clarissimi ac ab ecclesia Romana auctenticati, quorum nonnullae auctoritates insertae sunt iuri canonico quorum aliquae in medium sunt ponendae" (ebd.).

[7] Frdb I/1342; oder c. 77 c. 1 q. 1, Frdb I/385.

[8] Frdb I/1315; ep. 63 cap. 17; PL 4, 387; CSEL 3, 714 f.

[9] cap. 9 n. 54, PL 16, 407, u. n 57, PL 16, 408.

[10] Frdb I/1328.

Weiter zitiert er Hieronymus[11]: „Nec Moyses dedit vobis panem verum sed dominus Jesus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur"[12], um mit (Pseudo) Gregor „Polluimus itaque panem id est corpus Christi, quando indigne accedimus ad altare"[13] zu schließen. Aus diesen und anderen Zeugnissen mehr zeigt sich nach Ockham deutlich, daß unter der Gestalt des Brotes der Leib Christi wirklich enthalten ist. Da das vom Ursprung des Glaubens her allen Gläubigen klar war, will er auf einen weiteren Beweis keine Zeit verwenden[14].

Anders ist es bei der Lehre von der Transsubstantiation. Dafür gibt es nach Ockham kein Schriftzeugnis. Hier ist aber zu glauben, daß diese Wahrheit den heiligen Vätern geoffenbart wurde oder ihnen nach sorgfältigem und eingehendem Studium der Schriftzeugnisse zur Gewißheit wurde. Entsprechend will Ockham zum Beweis dieser Wahrheit die Autorität der hl. Väter heranziehen[15]. Er führt folgende Zeugnisse an:

Eusebius Emissenus nach c. 35 D. 2 de cons.: „Invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis sui et sanguinis verbo suo secreta potestate convertit"[16]. „... quanta itaque et quam celebranda beneficia vis divinae benedictionis operetur, et, quod tibi novum et impossibile esse non debeat, quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur"[17].

Ambosius nach c. 55 D. 2 de cons.: „Si tanta vis est in sermone domini ut inciperet esse quod non erat, quanto magis operatorius est, ut sint quae erant, et in aliud commutentur et sic quod erat panis ante consecrationem, iam est corpus Christi post consecrationem"[18].

Innozenz III nach c. 1 X, I, 1: „Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua ipse idem sacerdos est et sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub specie panis et vini veraciter continetur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in san-

[11] Im Druck steht fälschlich Johannes.

[12] Ep. 120 cap. 2; PL 22, 986; CSEL 55, 480; Frdb I/1350.

[13] Frdb I/388; s. dort Anm. 1094.

[14] „quia istud a primordio fidei christianae omnibus erat perspicuum, ideo circa eius confirmationem nolo diutius immorari" (cap. 2; Borgh. 151 f. 132ra; Ottob. 179 f. 107vb).

[15] „... quod substantia panis in corpus Christi realiter convertitur vel transsubstantiatur in canone bibliae non invenitur expressum, sed hoc sanctis patribus creditur divinitus revelatum vel ex auctoritatibus bibliae diligenti vel solerti inquisitione probatum et ideo ad istam veritatem probandam auctoritates sanctorum patrum adducam" (cap. 3.; Borgh. 151 f. 132ra; Ottob. 179 f. 107vb); ähnlich wiederholt in cap. 5 Borgh. 151 f. 132va; Ottob. 179 f. 108ra; vgl. BAUDRY, Occam, S. 93f.

[16] Frdb I/1325; Petrus Lombardus IV d. 8.

[17] Frdb I/1325.

[18] Frdb I/1335; Petrus Lombardus IV d. 10 cap. 2; De sacramentis IV, 4; PL 16, 440f.

guinem divina potestate"[19], und nach c. 6 XIII, 41 de celebratione missarum: „Si tunc ergo oculos levavit ad patrem, cum ad corpus exanime animam Lazari revocavit, probabilius esse videtur, quod tunc oculos levavit ad patrem in coelum, cum panem et vinum in corpus et sanguinem proprium commutavit"[20].

Aus diesen und vielen anderen Zeugnissen der Heiligen, so schließt Ockham das 3. Kapitel, geht sicher hervor, daß die Substanz des Brotes durch göttliche Macht wahrhaft und wirklich in die Substanz des Leibes Christi verwandelt wird (transsubstantiatur, convertitur seu commutatur), und zwar ohne Vermehrung oder substantielle Veränderung des Leibes Christi.

In De sacr. alt. führt Ockham noch mehrfach Väterstellen aus dem Corpus Iuris an[21], während er sonst vor allem die beiden oben mitgeteilten Innozenzzitate bringt[22]. Verglichen etwa mit dem bei Petrus Lombardus vorliegenden Material, ist damit der Traditionsbeweis Ockhams ziemlich schmal.

Auf die Hl. Schrift kommt er in De sacr. alt. noch in Kapitel 9 zu sprechen, wo er das Fortbestehen der Quantitas des Brotes damit beweist, daß nach der Aussage der Schrift die Gestalten des Brotes gebrochen wurden. Hier führt er aber lediglich die Synoptiker kurz an[23].

Ausführlicher beschäftigt er sich mit dem Einsetzungsbericht in den Quodlibeta. Aber nicht in Quodl. IV, wo er die mit der Eucharistie zusammenhängenden Fragen sonst behandelt, sondern in Quodl. II. Dort lautet die letzte Quästion: „Utrum haec propositio: hoc est corpus meum, prolata a sacerdote in missa, sit vera de virtute sermonis" (q. 18 [19]), hier geht es also mehr um ein sprachlogisches Problem, das schon vor Ockham in der Theologie behandelt wurde, aber doch für ihn besonders typisch ist, wie auch die von ihm beeinflußten Theologen sich seiner besonders annahmen. Die ockhamistische Theologie liebte es ja zu unterscheiden zwischen dem, was simpliciter falsch ist, und dem, was nur virtute sermonis falsch ist und durch die Verbindung mit einem entsprechenden Sinn richtig sein kann. Eine Unterscheidung, die Gegenstand der Verwerfung von ockhamistischen Irrtümern durch die Artistenfakultät der Universität Paris vom 29. 12. 1340 wurde[24].

[19] Frdb II/5.

[20] Frdb II/637.

[21] Z. B. in cap. 6; 7; 9; 26.

[22] De sacr. alt. I Prolog f. A 2ra; Quodl. IV, 30 (35); IV Sent. q. 6 D.

[23] „Quod autem forma visibilis frangitur realiter, testis est Matthaeus evangelista dicens: accepit Iesus panem benedixit ac fregit. Idem testatur Marcus: benedicens, inquit, fregit etc. ... Idem et patet per Lucam et alios sanctos patres quos nimis longum foret adducere" (cap. 9, Ottob. 179 f. 109ra, Borgh. 151 f. 133vb).

[24] DENIFLE-CHATELAIN, Chartularium Universitatis Parisiensis t. II (Paris 1891) S. 505—7, n. 1042. — Vgl. MICHALSKI, Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVème siècle, in: Studia Philosophica 2 (Lemberg 1937) S. 255ff. Zu der Stelle Quodl. II q. 19 s. dort S. 257, Anm. 1.

So scheint nach Ockham auch der Satz „Hoc est corpus meum" falsch zu sein, denn das Demonstrativpronomen hoc bezeichnet entweder den Leib Christi, dann ist der Satz falsch, weil im Augenblick, wo der Priester das hoc spricht, der Leib Christi noch nicht gegenwärtig ist, oder es bezeichnet etwas anderes als den Leib Christi. Dann wäre der Satz aber ebenfalls falsch, denn nichts anderes als der Leib Christi kann der Leib Christi sein. Der Lösung schickt Ockham zwei Überlegungen voraus:

Erstens: Ein Demonstrativpronomen bezeichnet nicht aus sich heraus wie ein Kategorema, z. B. homo oder animal, sondern nur in Verbindung mit etwas anderem, es ist also ein Synkategorema. Es weist einmal auf dieses, einmal auf jenes hin, je nach der Absicht dessen, der es ausspricht, und hiernach ist auch seine Wahrheit zu beurteilen.

Zweitens: Dem lautlich gesprochenen Satz entspricht immer einer im Geiste des Menschen. Unter diesen Voraussetzungen ist nach Ockham zu sagen, daß der vom Priester ausgesprochene Satz wahr ist. Nur ist der ihm im Bewußtsein des Priesters entsprechende Satz einmal auf die Zukunft und einmal auf die Gegenwart bezogen. Vor der Beendigung des Satzes denkt nämlich der Priester: Dieser Leib, der bald unter den Gestalten des Brotes gegenwärtig sein wird, ist mein Leib; während er nach Vollendung des gesprochenen Satzes mit ihm die Vorstellung verbinden muß, der Leib, der unter diesen Gestalten existiert, ist mein Leib[25].

Nach der Lösung einiger Einwände, worin aber nur das schon Gesagte weiter entfaltet wird, beantwortet Ockham die Frage, weshalb der Satz am Beginn nicht genau so wahr ist wie am Ende. Zu Beginn des gesprochenen Satzes, so führt er aus, weiß der Hörer noch nicht, um was es geht. Wenn er z. B. hört: „Hoc est corpus", weiß er noch nicht, ob der Körper eines Tieres oder eines Menschen gemeint ist. Erst mit dem Ende bedeutet der Satz etwas,

[25] „His suppositis dico tunc ad quaestionem, quod ista propositio prolata a sacerdote vera est, quia sacerdos debito modo proferens debet intendere demonstrare corpus Christi per hoc pronomen prolatum hoc; sed iste sacerdos unam propositionem mentalem formabit in illo instanti vel in parvo tempore in quo profert hoc pronomen hoc et aliam in fine prolationis istius propositionis ‚hoc est corpus meum'. Quia si ante finem prolationis huius propositionis, puta in medio prolationis seu in principio, velit debito modo formare propositionem mentalem, in qua praedicatur signum supponens pro corpore Christi de pronomine demonstrante illud corpus, debet formare talem propositionem mentalem: hoc corpus, quod erit statim sub istis speciebus, est corpus meum. Et ista propositio mentalis de futuro formata pro illo instanti vel parvo tempore, pro qua formatur pronomen, est simpliciter vera. Sed in fine prolationis debet formare istam propositionem, si debito modo procedat: hoc corpus existens sub istis speciebus est corpus meum, ita quod prima propositio est de futuro secunda de praesenti" (Vat. lat. 956 f. 8rb/va; 3075 f. 22rb; Gött. 118f. 338vb).

so ist er auch erst am Ende wahr[26]. Der Priester, so schließt Ockham die Quästion, weist also immer auf den Leib Christi hin. Nur ist der gesprochene Satz im Anfang weder wahr noch falsch, während der im Bewußtsein bestehende Satz immer wahr ist, nur am Anfang anders als am Ende, nämlich auf die Zukunft gerichtet[27].

Ohne Bezugnahme auf die Eucharistie behandelt Ockham dasselbe sprachlogische Problem in Quodl. III q. 13 (11): „Utrum aliqua propositio vocalis sit vera", wo er zu demselben Ergebnis kommt.

Wir müssen bedenken, daß diese sprachlogische Zerpflückung der Einsetzungsworte in den Quodlibeta die einzige Äußerung Ockhams zur Lehre der Hl. Schrift über die Eucharistie ist. Denn wie wir sahen, begnügt er sich in De sacr. alt. damit, die Schriftstellen nur anzuführen, ohne auch nur den leisesten Ansatz zu einer Erklärung oder theologischen Auswertung zu machen, während er im Sent. nur einmal Mt 26, 26 zitiert, und das auch nur im „Contra" einer Quästion, die selbst wieder ganz vom Schrifttext absieht. Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß eine Theologie, die sich so weit von ihren primären Quellen — die Berücksichtigung der Kirchenväter ist ja nicht weniger dürftig — entfernt hat, ganze Bereiche der Offenbarung nicht mehr in Griff bekommt und sich in logische bzw. naturphilosophische Spekulationen verliert. Wie steht es dann aber mit dem Theologen selbst? Wie weit hat er noch das Bewußtsein, daß es bei der Eucharistie um das Vermächtnis des sich zum Opfertod anschickenden Christus, um Kultus, d. h. um Gottesverehrung im höchsten Sinne, und um ein Heilsmysterium, d. h. um die Hineinnahme des Menschen in die Passion Christi oder wenigstens um die Zuwendung ihrer Früchte, geht? Ja, wie weit hat er am sakramentalen Leben der Kirche, dessen Elemente ihm Anlaß geben zu so überklugen Fragen und Untersuchungen, überhaupt selbst Anteil? Diese Fragen, die manch einer überhaupt als unberechtigt und unwissenschaftlich ansehen wird, sind schwer zu beantworten, vor allem deshalb, weil die innere Ergriffenheit des Theologen vom Gegenstand seiner Forschung sich ja nicht unbedingt unmittelbar zu äußern braucht, ja vielleicht nicht

[26] „similiter quando dicit ‚hoc est corpus' adhuc nescit utrum proferens velit dicere asini vel hominis et quia audiens numquam concipit sic esse in re, sicut per propositionem denotatur nisi in fine, ideo propositio vocalis non est vera in principio sed solum in fine" (ebd.).

[27] „Sacerdos proferens talem propositionem semper tam in principio quam in fine demonstrat corpus Christi; sed in principio propositio vocalis non est vera nec falsa propter causam dictam, tamen propositio mentalis vera est tam in principio quam in fine sed alia et alia, quia in principio de futuro, in fine de praesenti" (Vat. lat. 956 f. 8va). In Vat. lat. 3075 f. 22vb heißt der Schluß: „. . . sed alia et alia est in principio et in fine quia una est de futuro et alia de praesenti."

einmal darf. Denn sie könnte die Nüchternheit, in der der Theologe als Hörender geöffnet sein muß, beeinträchtigen. Wir wollen die Antwort auf diese Frage zurückstellen. Das braucht uns aber nicht davon abzuhalten, schon hier Reinhold Seeberg völlig zuzustimmen, wenn er als erste Eigenart von Ockhams Eucharistielehre herausstellt: „Die abstrakt logische Methode der Betrachtung, die Bezugnahme auf die Einsetzung, ja selbst auf den Kultusakt ist undeutlich"[28]. Zwar ist Willibrord Lampen gegen diesen Satz wie gegen die Charakterisierung der Eucharistielehre Ockhams durch R. Seeberg überhaupt aufgetreten[29]. Wenn wir aber feststellen, daß er als Gegenbeweis ausgerechnet die von uns eben besprochene 19. Quästion von Quodl. II anführt, durch die uns gerade Seebergs Urteil bestätigt erscheint, dann können wir Lampens Stellungnahme nicht mehr ernst nehmen. Er sagt in dem genannten Aufsatz: „Videbis quomodo supponit noster Guillelmus ‚actum cultus' scil. consecrationem, qua facta Christus realiter praesens est, vi consecrationis hostiae et non vi cuisdam ubiquitatis, uti vult Seeberg.

Numquid praesentia Christi non refertur ad Coenam Domini vel Missam? Sed luce clarius dicit Ockham patere ‚quod corpus Christi est in pluribus locis discontinuis, quia est in pluribus ecclesiis' (Cent. Cl. 26).

Si Seeberg accuratius inspexisset Quodl. II q. 19, forsitan non dixisset, Ockhamum non clare referre ad ‚actum cultus'. Quaerit enim ibi ex professo ‚Utrum haec propositio, hoc est corpus meum p r o l a t a a s a c e r d o t e in M i s s a sit vera de virtute sermonis' "[30].

Nach der Darlegung des Inhaltes von Quodl. II q. 19 kommt Lampen zu dem Schluß: „Ex his itaque nobis constare videtur non solum Inceptorem admittere realem praesentiam in Eucharistia, sed etiam hanc praesentiam referre ad verba consecrationis in missa.

Idem invenitur in ‚Tractatu de sacramento altaris' ubi primum cap. probat ‚quod corpus Christi sub speciebus panis vere continetur' dein cap. 2 ‚quod corpus Christi realiter continetur sub specie panis'. Quo in capitulo clare appellat institutionem Eucharistiae, quod non vidisse Seeberg eiusque sequaces nemo non mirabitur . . ."[31].

Lampen scheint sehr geringe Anforderungen an die Schriftnähe der Theologie zu stellen, wenn er in der sprachlogischen Untersuchung der Einsetzungsworte in Quodl. II q. 19, in der Nennung des Wortes missa in der Überschrift der Quästion und darin, daß in der 41 Kapitel zählenden Schrift De sacr. alt. die Hälfte eines kurzen Kapitels auf die bloße Anführung der

[28] Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. III, 5. Aufl. (1953) S. 791.

[29] Doctrina Guilelmi Ockham de reali praesentia et transsubstantiatione, in: Antonianum 3 (1928) S. 21—32.

[30] LAMPEN, a. a. O., S. 23; Sperrung ebd.

[31] LAMPEN, a. a. O., S. 24.

Schriftstellen verwandt wird, schon eine deutliche Bezugnahme auf die Einsetzung und auf den Kultusakt gegeben sieht. Und dies bei Ockham, der sich gegenüber seinen Gegnern in De sacr. alt. so sehr auf die Autorität der Hl. Schrift beruft, daß einige hier schon — freilich mit Unrecht — das Schriftprinzip Luthers angekündigt sehen möchten[32].

Die Stellungnahme Lampens scheint mir aus jener engen und unfruchtbaren Apologetik zu entspringen, mit der bis heute zuweilen eine Schultheologie ihre Theologen, in diesem Fall der Franziskaner den Franziskaner, zu verteidigen sucht, wobei die notwendige Unbefangenheit und der kritische Blick vielfach fehlen.

Vor allem übersieht Lampen, der sich bemüht zu zeigen, daß Ockham an der Realpräsenz festgehalten habe, was Seeberg auch gar nicht bestreitet, und in seiner Eucharistielehre den Boden der Rechtgläubigkeit nicht verlassen habe[33], folgendes: Mit der bloßen Korrektheit ist es in der Theologie nicht getan. Diese kann eine negative sein und mit einem weitgehenden Substanzverlust verbunden sein, welcher bei Ockham faktisch gegeben ist.

DIE LEHRE VON DER TRANSSUBSTANTIATION

Die Tatsache

Wie wir schon im vorigen Abschnitt sahen, läßt sich nach Ockham für die Transsubstantiation kein Schriftbeweis führen, wohl ein Traditionsbeweis, den er mit wenigen Stellen aus dem Corpus Iuris erledigt, um dann ausgiebig abstrakt-spekulativ über dieses Thema zu handeln. Für ihn besteht die Transsubstantiation in der „successio substantiae ad substantiam", wobei die eine Subtanz aufhört zu bestehen und unter ihren Akzidentien die andere gegenwärtig wird. Ihre Möglichkeit erhellt daraus, daß es für die Allmacht Gottes keine Schwierigkeit ist, eine bestehende Substanz zu vernichten unter Erhaltung der Akzidentien und zu bewirken, daß eine andere Substanz unmittelbar mit diesen existiert, ohne von ihnen informiert zu werden[34]. An

[32] TH. B. BIRCH, The „De Sacramento Altaris" of William of Ockham, S. XXVII.

[33] „non convenit de fide eius catholica hac in re dubitare, multo minus proponere doctrinam Ockhammi de SS Sacramento ut praeparatoriam idearum pseudo-reformatorum de hoc mysterio. Iam satis calumniae: tempus est, ut doctrina Venerabilis Inceptoris impartialiter investigetur. Adsint et zizania, non deest tamen bonum frumentum" (a. a. O., S. 32).

[34] „Quantum ad primum dico, quod transsubstantiatio in proposito est successio substantiae ad substantiam desinentem esse simpliciter in se sub aliquibus accidentibus propriis substantiae praecedentis. Possibilitas illius apparet, quia non repugnat potentiae divinae destruere substantiam in se et conservare accidentia et quod aliqua alia substantia eisdem accidentibus non eam informantibus immediate coexistat" (IV Sent. q. 6 C; Gött. f. 300 rb).

sich sind nach Ockham vier bzw. drei Möglichkeiten gegeben, wie der Leib Christi gegenwärtig werden könnte:

1. Die Substanz des Brotes bleibt, und der Leib Christi coexistiert mit ihr.
2. Die Substanz entweicht an einen anderen Ort, und es bleiben nur die Akzidentien, unter denen dann der Leib Christi gegenwärtig wird.
3. Das Brot wird in bloße Materie zurückgeführt, und dieser Materie und den Akzidentien coexistiert der Leib Christi.
4. Die Brotsubstanz wird ins Nichts übergeführt[35].

In den beiden Traktaten De sacramento altaris und in den Quodlibeta sind es nur noch drei Möglichkeiten, die Ockham im ganzen viermal ausführlich anführt, wobei er als Quelle Petrus Lombardus[36], Heinrich v. Segusia († 1271)[37] und die Glosse zum Decretum Gratiani[38] und zum Liber Extra, d. h. zu den Decretalen Gregors IX[39], angibt.

[35] „Quantum ad secundum dico, quod in altari est vera praesentia (ed.: transsubstantiatio) corporis Christi, sed hoc potest multis modis poni, uno modo ponendo, quod remaneat ibi substantia panis et cum hoc, quod corpus Christi coexistat substantiae illi, ita quod prima substantia sit deferens accidens secunda non sed tantum coexistens. — Alio modo quod recedat substantia panis subito de illo loco ad alium locum et remaneant accidentia et eis coexistat corpus Christi. — Tertio quod redigatur in materiam vel per se stantem vel aliam formam recipientem et hoc sive in eodem sive in alio et tunc illi materiae et accidentibus coexistat corpus Christi. — Quarto quod substantia panis redigatur in nihil“ (IV Sent. q. 6 D; G. f. 178ra; Gött. f. 300va). — Statt deferens hat ed. Lyon und G. deserens, Gött. u. a. Mss. differens, Ms. München, Uni. Bibl. Theol. 52, defferens. Ich übernehme die Lesart deferens von G. N. Buescher, The Eucharistic Teaching of William Ockham (Washington 1950) S. 16, Anm. 5.

[36] IV Sent. d. 11 c 2; ed. Quaracchi 1916, S. 803f.

[37] Von Ockham wie üblich als Hostiensis zitiert, weil er Kardinalbischof von Ostia war. Verfasser der Summa aurea od. S. archiepiscopi super titulis Decretalium (vgl. LThK IV, 934). Dort heißt es lib. 3. De sacramento eucharistiae (ed. 1479): „De corpore autem Christi tres sunt opiniones . . . Secunda asserit, quod remanet ibi substantia panis et vini et eodem loco et sub eadem specie est corpus et sanguis Christi ar de cons. d. 2 ego“

[38] Glosse zu c. 1 d 2 de cons. (Frdb I/1314) lautet: „De eo tamen quod dicitur, quod panis convertitur in corpus Christi, variae sunt opiniones. Una asserit quod illa substantia, quae fuit panis primo, postea est caro et sanguis Christi . . . — Secunda opinio tenet, quod substantia panis et vini ibi desinit esse et remanent accidentia tantum . . . . et sub illis accidentibus incipit ibi esse corpus Christi. — Tertia tenet quod remanet ibi substantia panis et vini et in eodem loco et sub eadem specie est corpus Christi arg. i. ead. c. ego (c. 52 d. 2 de cons.) quaelibet tamen opinio fatetur ibi esse corpus Christi. Secunda opinio verior est: ut extra de sum. tri. c. firmiter § una (Frdb II, 5)“. Corpus iuris canonici I Decretum Gratiani (ed. Lyon 1624) Sp. 1911.

[39] Glosse zu c 6 X III, 41: „De corpore Christi tres sunt opiniones. . . . Tertia dicit quod remanet substantia panis et vini et sub eadem specie est corpus Christi“ Decretales D. Gregorii (ed. Lyon 1624) Sp. 1368.

Die Reihenfolge ist dabei:

1. Die Substanz, die vorher die des Brotes war, ist später die des Fleisches Christi.
2. Die Substanz von Brot und Wein hört auf zu bestehen, es bleiben nur die Akzidentien, z. B. Geschmack, Farbe und Gewicht, und unter ihnen wird der Leib Christi gegenwärtig.
3. Die Substanz von Brot und Wein bleibt, und am selben Ort und unter derselben Gestalt ist der Leib Christi[40].

Im Sent. sagt Ockham, man könne der Meinung sein, daß die Substanz des Brotes bleibe. Sie widerspreche nicht der Vernunft und nicht der Autorität der Bibel. Ja, sie sei der Vernunft besser zugänglich und leichter zu begründen, denn sie biete weniger Denkschwierigkeiten. Deren größte ist für Ockham das Fortbestehen der Akzidentien ohne Subjekt. Dieses fällt aber bei der Coexistenz von Brot und Leib Christi fort[41]. Es ist bemerkenswert, daß auch die Gutachter des Avignoner Prozesses die von Ockham hier vorgetragene Ansicht nicht als direkt häretisch bezeichnen, sondern als „temeraria et periculosa et contra determinationem et reverentiam ecclesiae“[42].

Auf den Einwand, dann ergebe sich aber die noch größere Schwierigkeit, daß zwei körperliche Substanzen zugleich existieren, antwortet Ockham, die Coexistenz zweier körperlicher Substanzen sei nicht weniger wunderbar als die einer Substanz mit einer fremden Quantitas. Die Erfahrung zeige, daß die Gestalten des Brotes allein genau so wenig die Gegenwart einer anderen Substanz vertragen, wie sie es in Verbindung mit der Substanz des Brotes tun. So biete also die Auffassung vom Fortbestehen der Brotsubstanz keine

[40] „unde et de hoc fuerunt antiquitus diversae opiniones sicut recitat magister sententiarum libro IV d. 11 et Hostiensis in summa extra de celebr. mis. et glo. de cons. d. 1 in sacramentorum et glo. extra de cel. missarum Cum marthae. Unde dicunt quod circa conversionem panis in corpus Christi tres erant opiniones Una asserit, quod illa substantia quae prius fuit panis, postea est caro Christi. — Secunda opinio tenet, quod substantia panis et vini ibi desinit esse et manent accidentia tantum, scilicet sapor color et pondus et similia et sub hiis accidentibus incipit esse corpus Christi. — Tertia opinio tenet, quod remanet ibi substantia panis et vini et in eodem loco et sub eadem specie est corpus Christi“ (cap. 5; Ottob. 179 f. 108rab; Borgh. 151 f. 132vab). Denselben Text bringt cap. 21 (Ottob. 179 f. 111ra; Borgh. 151 f. 136vb), die Einleitung zu De sacr. alt. I (ed. f. 115ra) und Quodl. IV q. 30 (35). Vgl. Baudry, Occam, S. 92f.

[41] „primus modus potest teneri, quia non repugnat rationi nec alicui auctoritati bibliae et est rationabilior et facilior ad tenendum inter omnes modos, quia pauciora inconvenientia sequuntur ex eo quam ex aliquo alio modo. Quod patet quia inter omnia inconvenientia, quae ponuntur sequi ex illo sacramento, maius est, quod accidens sit sine subiecto (sed ponendo primum modum non oportet illud ponere igitur etc.)“ [IV Sent. q. 6 D; G. f. 178rab; Gött. f. 300va ohne ( )].

[42] Koch, Neue Aktenstücke 8 (1936) S. 177.

Schwierigkeiten, die nicht auch die Lehre von der Transsubstantiation des Brotes bietet.

Aber weil die Entscheidung der Kirche und die allgemeine Lehre der Doktoren dahin geht, vertritt auch Ockham die Ansicht, daß die Brotsubstanz nicht bleibt, sondern nur die Gestalten, und unter ihnen der Leib Christi gegenwärtig wird[43]. Konnte es nach dem oben angeführten Zitat so aussehen, daß alle vier Anschauungen noch den Namen Transsubstantiation für sich in Anspruch nehmen können, so bemerkt Ockham aber in der Lösung des Zweifels, ob auch beim Fortbestand der Brotsubstanz eine Transsubstantiation vorliege, gemäß dem Sprachgebrauch könne von Transsubstantiation nur gesprochen werden, wenn die eine Substanz durch die andere ersetzt werde[44].

In den Quodlibeta wird die Auffassung vom Fortbestehen der Brotsubstanz zwar nicht rationabilior genannt, wohl aber multum rationabilis, weil sie nämlich alle Schwierigkeiten vermeide, die aus der Trennung der Akzidentien von ihrem Subjekt sich ergeben. Allerdings stehe die Entscheidung der Kirche ihr entgegen[45].

In De sacr. alt. ist Ockhams Sprache noch vorsichtiger, was angesichts der Situation, aus der diese Schrift entstanden ist, leicht verständlich ist. Hier bezeichnet er die Auffassung, daß die Brotsubstanz der des Leibes Christi weicht, als die allgemein-katholische. Nicht einig sei man sich aber über die Weise, sie zu begründen. Während es nach dem hl. Thomas[46] einen Widerspruch in sich schließe, daß Brotsubstanz und Leib Christi zugleich beständen, bleibe nach dem Doctor subtilis[47] zwar tatsächlich die Brotsubstanz nicht,

[43] „quia tamen determinatio ecclesiae in contrarium existit, sicut patet extra de summa trinitate et fide catholica (Frdb II/5) et de celebratione missae (Frdb II/637) et communiter omnes doctores tenent in oppositum ideo teneo, quod ibi non remanet substantia panis, sed illa species panis et quod illis speciebus coexistit corpus Christi, et quod hoc sit possibile patet, quia in ista transsubstantiatione non requiritur (includitur), nisi quod species ibi realiter maneant et quod substantia non maneat in se realiter et quod ibi sit realiter corpus Christi non quantitative, sed quodlibet istorum est possibile, igitur etc." (IV Sent. q. 6 D; Gött. f. 300 va; G. f. 178 rb).

[44] „hoc nomen sic importatur ad significandum, ut significet primo, quod sit aliqua substantia et post non sit et quod sibi succedat alia substantia, et hoc enim vocatur transsubstantiari" (IV Sent. q. 6 H; Gött. f. 301 ra; G. f. 179 vb). — Auf die Frage: „an possit esse transsubstantiatio posito quod corpus maneret cum substantia panis" (IV Sent. q. 6 E), lautet dagegen die Antwort: „Ad sextum potest dici quod sic, tamen de facto non est ita" (IV Sent. q. 6 K; G. f. 179 va; Gött. f. 301 vab).

[45] „Tertia opinio esset multum rationabilis, nisi esset determinatio ecclesiae in contrarium, quia illa opinio salvat et vitat omnes difficultates, quae sequuntur ex separatione accidentium a subiecto, nec contrarium illius habetur in canone bibliae nec includit aliquam contradictionem" (Quodl. IV, 30 (35); Vat. lat. 3075 f. 44 va; 956 f. 20 ra).

[46] IV Sent. d. 11 q. 1.

[47] IV Sent. d. 11 q. 3 n 3. 9. 13 ff.; VIII, 605 ff.

bedeute es aber keinen Widerspruch, daß auf Grund der Allmacht Gottes die Substanzen des Brotes und des Leibes Christi zusammen bestehen. Dabei gebe dieser zu, daß der Leib Christi im Sakrament gegenwärtig wird auf Grund einer eigenen Veränderung[48]. Diese Ansicht scheint Ockham die bessere und die der Theologie gemäßere zu sein, weil sie die Allmacht Gottes mehr verherrlicht und ihr nur das abspricht, was offensichtlich und ausdrücklich einen Widerspruch in sich schließt. Er will sich aber nicht näher damit befassen, ihm genügt es, festzustellen, daß die Brotsubstanz nicht bleibt, sondern aufhört zu bestehen, und unter den Gestalten der Leib Christi gegenwärtig wird[49].

Neben der bloßen Coexistenz von Brot und Leib Christi erörtert Ockham noch die Möglichkeit, daß die Brotsubstanz aufhört zu subsistieren und vom Leib Christi getragen wird. Auch das ist nach Ockham möglich, weil nicht in sich widersprüchlich[50].

Das Wesen der Transsubstantiation

Vermag Ockham schon keinen Grund für die Angemessenheit der Transsubstantiation anzugeben und nimmt er sie nur auf Grund der kirchlichen Lehrentscheidung an, wobei seine deutlich ausgedrückte Sympathie der Ansicht vom Fortbestehen der Brotsubstanz gilt, so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß in seiner näheren Erklärung der Transsubstantiation kein innerer Zusammenhang mehr besteht zwischen dem Verschwinden der Substanz des Brotes und dem Gegenwärtigwerden des Leibes Christi. Dieser kann gegenwärtig werden, auch wenn die Brotsubstanz bleibt; ist das letzte nicht der Fall, dann ist der Grund ihres Verschwindens nicht die Gegenwart des Leibes Christi bzw. nicht ihre Verwandlung in ihn, sondern ihre direkte Vernichtung. Thomas von Aquin hatte die Transsubstantiation des Brotes

[48] „Aliud autem de impossibilitate, satis solutum est dist. 10 q. 1 quia incipit hic esse non sine omni mutatione, extendendo mutationem ad illam praesentiam" (Ox. IV Sent. d. 11 q. 3 n 10; ed. Lyon 1639, VIII, 608 f.).

[49] „Et ista opinio secunda sine praeiudicio alicuius videtur mihi probabilior et magis consona theologiae, quia magis exaltat dei omnipotentiam nihil ab ea negando nisi quo evidenter et expresse implicat contradictionem. De istis tamen opinionibus ad praesens supersedeo alias deo volente ipsas diffusius tractaturus. Dico tamen quod substantia panis non manet sed desinit esse et sub illis speciebus incipit esse corpus Christi" (cap. 5; Ottob. 179 f. 108 rb; Borgh. 151 f. 132 vb).

[50] „Et potest dici, quod si sit possibile unam creaturam sustentare aliam ut dicunt aliqui et concedo quod non includit contradictionem nec potest improbari per rationem naturalem, tunc posset de potentia dei corpus assumere substantiam panis per unionem et tunc natura sustentificans erit suppositum et alia sustentata et aliquando neutra esset suppositum, quia utraque potest inniti alicui uni supposito" (Gött. f. 300 rb; IV Sent. q. 6 D).

für notwendig gehalten, damit der Leib Christi gegenwärtig werden kann. Denn nach ihm kann nicht etwas an einem Ort sein, an dem es vorher nicht war, es sei denn durch Änderung des Ortes oder durch Verwandlung eines andern in es selbst. Der Leib Christi kann aber nun nicht örtlich bewegt werden, weil er dazu den Himmel verlassen und durch Zwischenorte sich bewegen müßte. Es bleibt deshalb nur die Möglichkeit, daß der Leib Christi durch Verwandlung der Brotsubstanz in ihn gegenwärtig zu sein beginnt[51].

Für Thomas handelt es sich um einen Vorgang, der die Brotsubstanz aufhören und den Leib Christi gegenwärtig werden läßt: um eine conversio im eigentlichen Sinne. Scotus[52] weist die Gründe, die Thomas für die Unangemessenheit und Unmöglichkeit des Fortbestehens der Brotsubstanz anführt, als nicht überzeugend zurück[53]. Für ihn wäre die Wahrheit der Einsetzungsworte, wenn man ihren bloßen Wortlaut nimmt, auch noch im Falle des Fortbestehens der Brotsubstanz gewährleistet. Nur weil Christus beim Abendmahl diesen Sinn mit den Einsetzungsworten verbunden hat, besagen sie das Aufhören des Brotes, was wiederum nur durch die authentische Erklärung der Kirche feststeht[54].

[51] „Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum; . . . Manifestum est autem, quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem; primo quidem quia sequeretur, quod desineret esse in caelo: non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem; secundo quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest . . . Et ideo relinquitur, quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum, quod autem convertitur in aliquid facta conversione, non manet" (S. th. III q. 75 a. 2).

[52] Zur Transsubstantiationslehre des Scotus vgl. die Diskussion, die angeregt wurde durch: Vincentius M. Cachia, De natura Transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum (Roma 1929); Animadversiones in Transsubstantiationis doctrinam, in: Angelicum 8 (1931) 246—262. A. Velico, De Transsubstantiatione iuxta Iohannem Duns Scotum, in: Antonianum 5 (1930) S. 301—332. R.-Ch. D., La transsubstantiation selon le B. Jean Duns Scot, in: La France franciscaine 13 (1930) S. 507—510. Hugolinus Jos. Storeff, De natura transsubstantiationis iuxta I. Duns Scotum, Firenze-Quaracchi, 1936. Für uns ist diese Auseinandersetzung insofern besonders interessant, weil die Auffassungen, die M. Cachia dem Scotus zuschreibt und von denen dessen Ordensbrüder ihn freisprechen möchten, bei Ockham eindeutig gegeben sind.

[53] „quidquid sit de opinionibus, istae rationes non videntur eas efficaciter inprobare" (IV d. 11 q. 3 n 9, ed. Wadding (Lyon 1639) VIII, 608).

[54] „Sed cum dicitur in minori, veritas Eucharistiae posset salvari manente pane vel sine transsubstantiatione, dico quod bene fuisset Deo possibile instituisse, quod corpus Christi vere esset praesens, substantia panis manente . . . et tunc fuisset ibi veritas Eucharistiae . . . Et si quaeras quare voluit Ecclesia eligere istum intellectum ita difficilem huius articuli, cum verba Scripturae possent salvari secundum intellectum facilem et veriorem . . . Dico quod eo spiritu expositae sunt Scripturae, quo conditae. Et ita supponendum est, quod

Gegen die These des Thomas von Aquin, der Leib Christi könne nur durch Verwandlung gegenwärtig werden, betont Scotus: Wie Christus an vielen Orten zugleich sein kann, so kann er ohne örtliche Veränderung, d. h. ohne den Himmel zu verlassen, in der Eucharistie gegenwärtig werden. Dabei muß weder eine Verwandlung vorliegen, noch brauchen die Gestalten des Brotes die ratio formalis für die Gegenwart zu sein[55]. Der Leib Christi gewinnt ein neues „ubi", und zwar nicht auf Grund einer Änderung der Gestalten, sondern einer wahren Änderung seiner selbst, die allerdings keine örtliche ist, weil der Leib Christi das frühere „ubi" nicht aufgibt[56].

So ist für Scotus die Transsubstantiation eine „transitio substantiae in substantiam, sicut termini totaliter desinentis esse in terminum, sicut in substantiam totaliter incipientem esse"[57].

Doch beginnt der Leib Christi nicht schlechthin zu sein, sondern lediglich hier zu sein. Es liegt keine productio, sondern eine adductio vor. Die Verwandlung hat also zwei positive termini, das hic esse des Brotes und das hic esse des Leibes Christi[58]. Weil der terminus ad quem nicht das purum nihil, sondern das hic esse des Leibes Christi ist, darf man nach Scotus nicht sagen,

Ecclesia Catholica eo Spiritu exposuit, quo tradita est nobis fides . . . Non enim in potestate Ecclesiae fuit facere istud verum vel non verum, sed Dei instituentis, sed intellectum a Deo traditum Ecclesia explicavit directa in hoc, ut creditur Spiritu veritatis" (Ox d. 11 q. 3 n. 14—15; VIII, 618f.).

[55] „Manifestum enim videtur, quod conversio non est formalis ratio corpori essendi hic, nec ut praesens, quia ipsa transeunte manet corpus hic, nec ut est praeterita, quia tunc non posset Deus facere corpus suum non esse hic, sicut nec conversionem praeteritam non esse praeteritam, nec etiam illud, quod vocatur Sacramentum scilicet species, sunt ratio formalis corpori essendi hic, quia non sunt formaliter in corpore Christi, nec per eas aliquid inest formaliter corpori Christi" (Ox. IV, d. 10 q. 3 n 2; VIII, 528).

[56] „Illa enim mutatio, quae est circa species, scilicet quod prius (non) erant in subiecto, nunc autem sunt in subiecto, nihil facit ad hoc, quod corpus Christi de non praesente istis, fiat realiter praesens istis, ut supra probatum est, quia illa habet alios terminos per se ab illa, qua non praesens fit praesens, ergo necesse est ponere aliquam mutationem in corpore Christi acquisitivam illius praesentiae novae. Quae tamen non potest dici propria mutatio localis . . ." (Ox. IV. d. 10 q. 1 n. 10; VIII, 501).

[57] Ox. IV d. 11 q. 1 n. 3; VIII, 587.

[58] „Potest dici, quod transsubstantiatio (hoc stante quod sit inter terminos positivos, qui sunt substantiae) potest poni duobus modis intelligi: Uno modo quod sit ad substantiam ut per ipsam accipientem esse. Alio modo ut sit ad substantiam ut per ipsam accipientem esse hic. Prima potest dici productiva sui termini ad quem, secunda adductiva, quia per ipsam adducitur terminus, ut sit hic. Et sub aliis verbis potest esse vel ad entitatem sui termini, vel ad praesentialitatem eius alicubi. Transsubstantiatio primo modo non potest esse ad substantiam, quae praefuit, quia non videtur posse poni in substantiam manentem secundum esse suum antiquum, sed secundo modo bene potest esse transsubstantiatio in praeexistens, quia potest fieri de novo praesens hic, ubi fuit terminus a quo, manens tamen ubi erat prius" (Ox. IV d. 11 q. 3 n. 23; VIII, 626).

die conversio sei eine annihilatio oder schließe eine solche in sich. Die conversio bedeutet nur das non hic esse des Brotes, nicht das non esse schlechthin. Da aber das Brot kein anderes ubi erlangt, also faktisch aufhört zu sein, und zwischen seinem Aufhören und der Gegenwart des Leibes Christi kein innerer Konnex besteht, muß Scotus schließlich doch zugeben, daß das Aufhören des Brotes in sich betrachtet eine annihilatio ist, wenn sie formal auch nicht in der conversio besteht[59].

Ockham befaßt sich mit dem Wesen der Transsubstantiation nur in IV Sent. und bewegt sich dabei im großen ganzen im Rahmen der Anschauungen des Scotus. Nur führt er sie konsequenter und unbekümmerter durch. Schwierigkeiten, die sich bei Scotus ergaben, z. B. hinsichtlich einer Veränderung des Leibes Christi oder der annihilatio des Brotes, nimmt Ockham nicht sehr ernst bzw. glaubt er, weggeräumt zu haben durch eine entsprechend weite Interpretation der betreffenden Begriffe. Wie wir schon aus der oben angeführten Definition der Transsubstantiation entnehmen können, nimmt Ockham keine eigentliche Verwandlung der einen Substanz in die andere an, sondern nur ein Ersetztwerden (successio) der einen durch die andere[60]. Es liegt also ein zeitliches Aufeinanderfolgen vor, keine innere Abhängigkeit des Gegenwärtigwerdens des Leibes Christi vom Verschwinden der Brotsubstanz oder, in der Schulsprache ausgedrückt, die Brotsubstanz ist nicht der terminus a quo zur Substanz des Leibes Christi als dem terminus ad quem. Das kann sie für Ockham schon deshalb nicht sein, weil ja für ihn

[59] „Posset ergo dici, quod conversio ista est sicut substantiae in substantiam, non quantum ad esse substantiae simpliciter, sed quantum ad hic esse, ut sicut corpus ut hic succedit pani ut hic, ita panis ut hic convertitur in corpus ut hic et illae mutationes licet sunt inter substantias, tamen non sunt inter substantias, ut inter terminos, termini enim sunt tantummodo praesentialitas et non praesentialitas, quae possunt reduci ad genus ubi, ut dictum est dist. 10 q. 1 sicut ergo mutatione positiva non acquiritur simpliciter esse corpori, sed tantum esse hic, ita mutatione deperditiva correspondente, quam inclusit conversio ista, inquantum ista conversio est transsubstantiatio translativa, non autem productiva, ista inquam non deperdit panis esse simpliciter sed hic esse (et patet satis pulchra correspondentia . . .) sequitur, quod per hanc conversionem, ut hic est, non deperditur esse substantiale et per consequens non annihilatur, imo non destruitur panis hac conversione, quia tamen panis non manet in esse substantiali, et hac conversione non destruitur, ut dictum est, oportet quod desinat esse alia desitione, quae est a simpliciter esse eius ad simpliciter non esse eius. Illud autem non esse eius, licet quasi concomitetur praesentiam corporis ut hic, non tamen ut terminum eiusdem generis et per consequens, si ista desitio secundum se considerata, sit annihilatio, tamen nullo modo ista conversio est annihilatio" (Ox. IV d. 11 q. 4 n 15; VIII, 666f.).

[60] „non est transsubstantiatio nisi quando primo una substantia est et postea destruitur illa et succedit alia substantia et ideo ex virtute vocabuli dicitur transsubstantiatio . . ." (IV Sent. q. 6 L; Gött. f. 301 va; G. f. 179 vb).

die Brotsubstanz bleiben kann, während der Leib Christi gegenwärtig wird[61]. Andererseits kann der Leib Christi gegenwärtig werden, ohne daß jemals die Brotsubstanz da war, was auch wieder verbietet, eine eigentliche Verwandlung anzunehmen[62]. Eine wirkliche Verwandlung hat für Ockham auch die Schwierigkeit, daß dann immer neue Substanz zum Leibe Christi hinzukäme und er so immer größer würde. Ockham kennt deshalb im Grunde nur die Alternative zwischen der corruptio des Brotes im Sinne der annihilatio und der generatio des Leibes Christi aus dem Brote. Da die letzte abzulehnen ist, bleibt ihm nur die erste Möglichkeit[63].

Was Thomas durch die Transsubstantiation ausgeschlossen wissen wollte, nämlich die Ortsveränderung des Leibes Christi, läßt Ockham nicht nur gelten, sondern fordert sie sogar, allerdings in dem Sinne, daß der Leib einen neuen Ort annimmt, ohne den bisherigen zu verlassen[64]. Diese Unterscheidung einer engen Fassung des Begriffes Ortsveränderung, die die Aufgabe des bisherigen Ortes einschließt, von der weiten, wonach Ortsveränderung immer dann gegeben ist, wenn ein Körper irgendwo wirklich existiert, wo er vorher nicht war, führt Ockham weiter aus in Quodl. VI q. 3: „Utrum corpus Christi incipiens esse sacramentum sub specie panis in altari vere mutetur localiter." Hier kommt er zu dem Ergebnis: Der Leib Christi

[61] „isti termini non sunt incompossibiles, quia corpus Christi potest manere simul cum substantia panis sicut prius dictum est et de facto simul manet cum illis speciebus" (IV Sent. q. 6 F; Gött. f. 300 vb; G. f. 179 va).

[62] „Contra istam opinionem (wir können ergänzen: Thomae) primo quia non videtur ibi esse praecise corpus Christi ex vi conversionis, quia quidquid potest deus conservare circumscripto quocumque alio, illud potest facere sine alio; igitur sicut potest corpus Christi sub illis speciebus sine substantia panis, ita ibi potest facere corpus Christi sub illis speciebus et tamen quod ibi numquam fuit substantia panis, quia si numquam fuisset ibi, numquam fuisset conversa in corpus Christi, et tamen eodem modo foret ibi tunc sicut nunc, et tunc non foret ibi ex vi conversionis, igitur nec nunc" (IV Sent. q. 4 C; Gött. f. 294 vb; G. f. 168 rb).

[63] „Si enim panis fieret Christi corpus, singulis diebus adderetur ei illud quod prius non erat et sic semper augmentaretur. Et subdit: non intelligas igitur quod aliquod augmentum ex tali conversione fiat (so Ottob.; Borgh = sit; Druck = sumat) nec eodem modo, quo cibus convertitur in carnem; sed est ibi corruptio (id est desinit esse substantia panis) nulla tamen generatio" (cap. 26; Borgh. 151 f. 138 ra; Ottob. 179 f. 112 ra; ( ) fehlt in den Manuskripten). Ockham wendet sich an dieser Stelle dagegen, daß man böswillig behauptet (maliciose calumniari), es sei gegen den Glauben zu sagen, im Altarssakrament werde die Substanz vernichtet. Er will nämlich aus der Tatsache der Vernichtung der Brotsubstanz unter Erhaltung der Akzidentien auf die Möglichkeit der Vernichtung der Akzidentien unter Erhaltung der Substanz schließen.

[64] „ergo eodem modo in proposito, nam sicut materia non potest habere novam formam sine mutatione, sic nec corpus Christi potest habere esse ubi quod prius non habuit sine mutatione illius corporis, mutatur ergo corpus sed non secundum perditionem loci prioris, sed per acquisitionem loci prius non habiti" (IV Sent. q. 4 C; G. f. 168 rb).

ändert sich in bezug auf den Ort. Dabei wird Ortsveränderung large verstanden, insofern der Leib Christi unter der Hostie sakramental gegenwärtig zu sein beginnt ohne Aufgabe des bisherigen Ortes. Faßt man den Begriff Ortsveränderung aber eng, wie Aristoteles es tut, so daß er das Verlassen des früheren Ortes mit einschließt, dann ist es häretisch zu sagen, der Leib Christi erfahre eine örtliche Veränderung, weil er dann den Himmel verlassen würde[65]. Genauer läßt Ockham sich auf diese Frage in IV Sent. q. 6 ein, wo er sagt, daß das Verlassen des alten Ortes gar nicht zum Wesen der Ortsveränderung gehört. Denn bei ihr müßten der terminus a quo und der terminus ad quem sich gegenseitig ausschließen. Also könne das Sein an diesem Ort nicht der terminus a quo sein, denn es schlösse ja das Sein an jenem Ort, dem terminus ad quem, nicht aus, weil ja derselbe Körper an verschiedenen Orten zugleich sein könne. Terminus a quo sei demnach das Nichtsein an dem Ort und terminus ad quem das Sein an dem Ort[66]. Die sich ausschließenden termini, so fährt Ockham fort, sind entweder beide realexistent oder beide nicht, oder der eine existiert und der andere nicht. Die erste Möglichkeit scheidet aus, weil die beiden in Frage kommenden termini nur die Brotsubstanz und die Gestalten des Brotes auf der einen und der Leib Christi auf der anderen Seite sein können. Die schließen sich aber nicht aus, weil an sich die Brotsubstanz mit dem Leib Christi zusammen bestehen könnte und die Gestalten es sogar faktisch tun. Da eine Veränderung zwi-

[65] „Ideo dico, quod extendendo mutari localiter (large) ad esse alicubi realiter postquam fuit alibi et non ibi non per mutationem alterius, quod dico propter non mutatum in situ aliquo modo et circumdatum diverso aere continente diversis temporibus, sic corpus Christus mutatur localiter quando incipit esse sub hostia sacramentaliter et illa mutatio est acquisitiva novi loci prius non habiti, sed non est deperditiva loci prius habiti. Sed accipiendo mutari locum stricte sicut loquitur philosophus pro acquisitione unius loci et deperditione alterius. Sic dico quod Corpus Christi non mutatur localiter per hoc quod incipit esse sacramentaliter sub hostia, hoc probo, quia si sic tunc desineret esse in caelo, quoniam incipit esse in altari, quod est haereticum" (Vat. lat. 3075 f. 57vb). — Die Gutachter von Avignon werfen Ockham vor: „Item ponit quod corpus Christi dum est in altari sacramentaliter, ubi non erat, vere mutatur localiter" und bemerken dazu, dieser Artikel sei falsch, irrtümlich und schließe viele Widersprüche ein, weil daraus folge, daß Christus den Himmel verlasse und gegensätzliche Bewegungen gleichzeitig ausführe. Das zweite Gutachten fügt aber hinzu: „intelligendo mutationem localem proprie", wodurch die obige Zensur Ockham nicht mehr betrifft, weil er zum mindesten in den Quodlibeta örtliche Bewegung im weiten Sinn verstanden wissen will. Vgl. Koch, Neue Aktenstücke 8 (1936) 178f.

[66] „Omnis mutatio necessario est inter terminos incompossibiles . . . Exemplum: mutatio est inter istum locum et illum tamquam inter terminos, sed quia isti termini non sunt incompossibiles corpori, quia idem corpus potest esse in diversis locis, ideo non sunt termini primi huius mutationis sed secundarii, sed primi termini huius mutationis sunt esse in hoc loco et non esse in hoc loco" (IV Sent. q. 6 F).

schen zwei nichtexistierenden termini unmöglich ist, ist also der dritte Fall anzunehmen, wonach ein ens und ein non ens die termini dieser Veränderung sind[67]. Dann liegen aber nach Ockham im ganzen bei der Transsubstantiation vier termini vor, zwei positive und zwei negative, nämlich das Dasein und das Nichtdasein des Brotes und das Dasein und das Nichtdasein des Leibes Christi. Dabei ist die Veränderung am Brot bedeutungslos für die Gegenwart des Leibes Christi. Jenes kann verschwinden, ohne daß dieser gegenwärtig wird. Die eigentlichen termini der Veränderung, durch die der Leib Christi gegenwärtig wird, sind demnach dessen Hiersein und dessen Vorher-Nichthiersein. Der Leib Christi wird also gegenwärtig nicht auf Grund einer Veränderung am Brot, sondern einer unmittelbaren und wahren Veränderung seiner selbst[68]. Auch die Spezies tun nichts zu seiner Gegenwart. Bei der Transsubstantiation ist damit eine doppelte Veränderung anzunehmen, eine mutatio acquisitiva, der Leib Christi erhält ein Dasein, wo er es vorher nicht hatte, und eine mutatio deperditiva, die Brotsubstanz bleibt nicht, wo sie war[69].

Klarer kann es wohl nicht zum Ausdruck kommen, daß bei Ockham keine innere Verknüpfung des Verschwindens der Brotsubstanz mit dem Gegenwärtigwerden des Leibes Christi, also keine wirkliche transsubstantiatio gegeben ist, sondern daß zwei voneinander unabhängige Veränderungen vor-

[67] „aut ista mutatio habet terminos incompossibiles, quorum uterque est ens aut uterque non ens aut unus est ens et alius non ens, primum non est dari, quia tales termini non sunt nisi substantia panis et species panis ex una parte et corpus Christi ex alia parte. Sed isti termini non sunt incompossibiles, quia corpus Christi potest manere simul cum substantia panis, sicut prius dictum est, et de facto simul manet cum illis speciebus" (ebd.).

[68] Buescher kommt „The Eucharistic Teaching", S. 45, zu demselben Ergebnis, wenn er schreibt: „To admit that is to acknowledge, that Christ is truly changed, only locally and accidentally to be sure, but changed nevertheless in the proper and most strict sense of the word when He becomes present in the Eucharist."

[69] „sic est dare duos terminos positivos et duos negativos prespectu quorum potest esse haec mutatio, scilicet esse panis et non esse panis, esse corpus Christi hic et non esse corpus Christi hic, sed propter istos terminos, scilicet esse panis et non esse panis non est aliqua mutatio in corpore Christi plus quam in alio corpore et ideo propter illas non plus habet corpus Christi esse hic quam quodcumque aliud corpus, potest enim panis non esse post suum esse absque hoc quod corpus Christi ibi sit; ergo primi termini incompossibiles illius mutationis, per quam corpus Christi est hic, sunt corpus Christi esse hic et corpus Christi non esse hic; cum ergo corpus Christi transeat de non esse hic ad esse hic, ratione cuius transitus est vera mutatio, sequitur quod corpus Christi vere mutatur; ideo dico, quod corpus Christi vere mutatur localiter, quia sicut immediate est hic per substantiam, ubi prius non fuit per substantiam, ita immediate mutatur . . . ideo dico quod duplex est mutatio, una acquisitiva alia deperditiva, acquisitiva est in corpore Christi, quia accipit esse hic, ubi prius non habuit esse; sed deperditiva est ipsius substantiae panis, quae non manet et prius mansit" (IV Sent. q. 6 F; G. f. 179ra; Gött. f. 300vb).

liegen, die Vernichtung des Brotes und der Erwerb eines neuen Hierseins durch den Leib Christi[70]. Als Nominalist war Ockham ja nicht gewohnt, sich streng an den Inhalt eines Begriffes zu halten — non est difficultas nisi in vocabulo (IV Sent. q. 6 H) —, so konnte er in seiner Definition von transsubstantiatio diese zur bloßen successio substantiae ad substantiam machen, wodurch seine Auffassung innerhalb der kirchlichen Lehre Raum bekam. Aus den obigen Ausführungen wird aber auch deutlich, daß Ockham zu der These, an sich könnte die Substanz des Brotes bleiben, nicht kommt, weil er von der Hl. Schrift ausgeht und hier nicht die Lehre von der Transsubstantiation gegeben findet, sondern eine Spekulation führt ihn dazu, und die entgegenstehende kirchliche Entscheidung bringt ihn dann zu der Erklärung, daß diese, und nicht die Hl. Schrift, ihn zwinge, das Verschwinden der Brotsubstanz anzunehmen. Auch hier müssen wir R. Seeberg recht geben, wenn er sagt, daß nicht die Lehre von der Transsubstantiation das Denken Ockhams geleitet habe und er, wie die Theologie des ausgehenden Mittelalters überhaupt, sie als Lehre der Kirche festgehalten, aber an ihr keine Freude gehabt habe[71]. Nimmt Ockham keine eigentliche Verwandlung, sondern eine corruptio des Brotes an, dann kann diese nur als eine annihilatio gemeint sein. Er muß also eine solche im Gegensatz zu Thomas[72] für möglich und gegeben halten. Wie wir schon sahen (s. o. Anm. 63), macht er in De sacr. alt. keinen Unterschied zwischen der corruptio als der Veränderung der Form unter Erhaltung des Stoffes und der annihilatio. Wenn er hier corruptio gebraucht, dann meint er das völlige Verschwinden. Das sei aber nicht seine Lehre, „sed est dictum doctorum catholicorum". Er beruft sich auf die Glossen zu c. 35[73], c. 40[74] und c. 56[75] von D 2 de cons. Hier ist gesagt, daß

[70] Nach G. N. Buescher (The Eucharistic Teaching) nimmt Ockham zwei Operationen an, die nur ein unum per accidens bilden: „It must be noted that here again Ockham distinguishes two separate changes, ... These two operations do not form an unum per se but only per accidens ..." (S. 51). Zu einer Kritik der Auffassung Ockhams kommt B. nicht. Er findet es lediglich überraschend, daß O. seine Auffassung für die einzige Erklärung hält, wo doch die vom inneren Nexus die ältere und allgemeinere sei, und daß er darüber schweigt, daß Thomas und vielleicht auch Scotus anderer Meinung sind (ebd. 51). B. übersieht, daß Ockham in IV Sent. q. 4 die Ansicht des Thomas über die Transsubstantiation vorgetragen hat, wo auch die hier behandelte Frage berührt wurde (s. o. Anm. 67).

[71] Dogmengeschichte III, S. 791. [72] S. th. III q. 75 a 3.

[73] Frdb I/1325; Die Glosse lautet: „Tertio quia ipse panem et vinum in corpus et sanguinem suum convertit ea potentia, qua ex nihilo creavit universa ... (S. 1927). — Bene dicit convertuntur vel transsubstantiantur, ut alii transeunt vel transmeant, sed non fiunt nec incipiunt, nihil enim fit vel incipit esse corpus Christi" (ed. Lyon 1624, S. 1928).

[74] Frdb I/1328; Glosse: „Et licet verba successive proferantur, non tamen successive consecratio fit, sed in uno instanti corrumpitur panis, scilicet in ultimo instanti prolationis verborum et licet panis sit corpus compositum, momentanea est tamen eius corruptio" (S. 1931).

mit dem Gegenwärtigwerden des Leibes Christi die Substanz des Brotes nicht allmählich, sondern „in instanti" vergeht (corrumpitur). Dieses Vergehen setzt Ockham mit Vernichtung gleich. „Non est igitur contra catholicam fidem dicere, quod in sacramento altaris panis substantia corrumpitur sive destruitur ..."[76].

Vorsichtiger hatte Ockham im Sent. formuliert. Hier läßt er den Einwand machen, das Brot könne nicht vernichtet werden, weil nach dem Meister der Sentenzen und nach Ambrosius aus ihm der Leib Christi werde. Eine Verwandlung sei aber keine Vernichtung[77]. Dazu antwortet er: Nimmt man Vernichtung als ins Nichts zurückführen, ohne Verwandlung in etwas anderes, dann kann man bei der Eucharistie nicht von einer annihilatio des Brotes sprechen. Versteht man darunter aber die Rückversetzung in jenes reine Nichts, das vor der Erschaffung der Welt war, dann wird das Brot in Wahrheit vernichtet[78]. Denn nach der Konsekration hat das Brot nur ein Sein als Potenz der Schöpfermacht Gottes, ein solches hatte es aber auch als Nichts vor der Erschaffung der Welt und hat es, wenn Gott es im eigentlichen Sinn vernichtet.

Was bleibt da noch von der obigen Unterscheidung der beiden Auffassungen von annihilatio? Wenn das Brot ins Nichts versetzt wird (redigitur in purum nihil) und keine Verbindung besteht zu dem Gegenwärtigwerden des Leibes Christi, dann vermag dieses der Vernichtung auch keinen anderen Charakter zu geben. Daß Ockham eine eigentliche annihilatio annimmt, wird aus folgenden Argumenten klar: Es heißt z. B.: „Wenn sowohl die Form wie die Materie des Brotes in den Leib Christi verwandelt werden, dann ist es klar, daß jene Verbindung vernichtet (annihilatur) wird." Oder: Wie etwas nur Dasein gewinnen kann durch Zeugung oder Schöpfung, so

[75] Frdb I/1334f. Glosse: „In 1ª parte dicitur, quod ad prolationem illius formae, Hoc est corpus meum etc. panis et vinum transeunt in corpus et sanguinem Christi et hoc propter illorum verborum Christi efficaciam. Ille enim qui ex nihilo creavit omnia, satis potest hoc sic commutare" (S. 1942).

[76] Cap. 26; Borgh. 151 f. 138 rab; Ottob. 179 f. 112 ra.

[77] „quia secundum magistrum et Ambrosium panis est unicus in altari ante sacra verba, ubi accessit consecratio de pane fit Christi caro. Item illud, quod mutatur in aliud, non annihilatur, sed panis mutatur in corpus Christi ergo etc." (IV Sent. q. 6 E; G. f. 178 vb; Gött. f. 301 rb).

[78] „Ad septimum dico, quod accipiendo annihilationem sic quod illud, quod annihilatur, redigatur (reducitur) in nihil et non convertatur in aliquid aliud, sic panis non annihilatur; accipiendo tamen sic, quod illud dicatur annihilari, quo redigitur in ita purum nihil, sicut fuit ante mundi creationem: sic vere annihilatur panis" (IV Sent. q. 6 K; Gött. f. 301 rb; G. f. 179 va).

kann es dieses auch nur verlieren durch Vernichtung oder Zerstörung (per annihilationem vel corruptionem). Bei dieser bliebe aber die Materie erhalten, also kommt nur die annihilatio in Frage: „Ideo dico quod vere substantia panis annihilatur" (IV Sent. q. 6 K).

Damit gibt Lutterell in seiner Liste der Irrtümer Ockhams dessen Meinung fast wörtlich wieder, wenn er in Art. 34 schreibt: „Quod substantia panis in sacramento vere adnihilatur", und nach der Meinung zum mindesten eines Theologen der Schule des hl. Thomas kann man die Verwandlung, wie der Venerabilis Inceptor sie versteht, nicht mehr als Transsubstantiation bezeichnen. Damit hat Lutterell von seinem Standpunkt aus auch recht, wenn er als 34. der sich aus Ockhams Lehre ergebenden Irrtümer aufführt: „Quod transsubstantatio panis non est sed adnichilatio"[79].

Auf den Einwand, wenn aus etwas ein anderes wird, könne man doch nicht sagen, daß es vernichtet werde, gibt er zur Antwort: Nach Aristoteles kann „aliquid fieri ex aliquo" doppelt verstanden werden; einmal so, daß etwas bleibt, so sagt man z. B., die Form wird aus der Materie, einmal so, daß nichts bleibt, wenn z. B. aus etwas das Gegenteil wird, z. B. aus schwarz weiß, aus der Nacht der Tag usw. Im letzten Falle, der bei der Eucharistie nach der Meinung Ockhams gegeben ist, liegt eine annihilatio vor[80]. Ähnlich ist nach ihm der Begriff mutatio weit zu fassen in dem Sinne, daß etwas völlig aufhört zu sein und etwas anderes an seine Stelle tritt. Auch dann kann man von einer annihilatio sprechen[81]. Die angeführten Beispiele zeigen, wie wenig Ockham an eine wirkliche Transsubstantiation, d. h. an eine Verwandlung

[79] Vgl. KOCH, Neue Aktenstücke, Recherches 7 (1935) S. 377; S. 379 und 8 (1936) S. 177. BUESCHER, The Eucharistic Teaching, hält Lutterells Kritik für unrecht. „Lutterell's accusation that there is no transsubstantiation but only annihilation of the substance of bread seems to overlook this clearcut distinction which Ockham makes with regard to the term annihilation" (S. 148). Er muß aber zugeben: „True enough, the Venerable Inceptor does teach that there is only an extrinsic nexus between the annihilated substance of bread and the succeeding substance of Christ's body" (S. 149). Die Lehre: „that the annihilation of the substance of bread is the only operation involved when Christ becomes present on the altar" (S. 149) schreibt Lutterell Ockham nicht zu. Er behauptet nur, daß man mit der Annahme von zwei Operationen, wie Annihilation des Brotes und Gegenwärtigwerden des Leibes Christi, die kein innerer Nexus verbindet, dem in der Transsubstantiation gemeinten Tatbestand nicht mehr gerecht wird.

[80] „alio modo ex aliquo non manente sicut unum oppositorum fit ex alio sicut album ex nigro et ex non albo album . . . secundo modo, quod fit ex alio, potest annihilari sicut est in proposito, quia nihil hic manet et non obstante quod nihil ipsius panis maneat, tamen ex pane potest dicere fieri corpus Christi, sicut hoc non obstante quod unum contrarium realiter corrumpitur potest dici unum contrarium fieri ex alio" (IV Sent. q. 6 K; G. f. 179 vb).

[81] „Accipiendo tamen mutationem large quando aliquid totum simpliciter post esse accipit non esse, licet aliud sibi succedat, tale potest dici annihilari et sic est in proposito de substantia panis et corpore Christi" (ebd.; Gött. f. 301 rb; G. f. 179 vb).

des einen Seinsbestandes in den anderen denkt[82]. Weiter wird hier wieder die Simplifizierung deutlich, die Ockhams theologische Denkweise mit sich bringt: Nach Aristoteles gibt es corruptio oder annihilatio bzw. generatio oder creatio: Das erste kommt nicht in Frage, also ist das zweite als gegeben anzusehen. Um dieser Alternative zu entgehen, hatte die Theologie ja gerade den Begriff transsubstantiatio geprägt und damit den Versuch gemacht, den Sachverhalt, den die Offenbarung darbietet, mit anderen Worten das Geheimnis, einigermaßen zu fassen.

Ockham ist der Auffassung, daß es in der Macht eines Geschöpfes liegt, zu vernichten. Aber das steht bei ihm nicht in diesem Zusammenhang. Darüber handelt er in IV Sent. q. 7 M, wo die Rede ist von der Tätigkeit der Akzidentien.

Der Umfang der Transsubstantiation

Wenn auch die Worte der Verwandlung nacheinander ausgesprochen werden, so vollzieht sich diese doch nicht successive, sondern im Augenblick, d. h. am Ende des Satzes, und wenn das Brot auch ein Compositum ist, so geschieht seine Zerstörung doch im Moment[83].

Wir haben gesehen, daß die Transsubstantiation nach Ockham darin besteht, daß die Substanz des Brotes vernichtet wird und der Leib Christi an ihre Stelle tritt. Ist nun dieser allein der terminus ad quem der Transsubstantiation oder auch das Blut Christi, die Seele, die Akzidentien des Leibes und die Gottheit, die doch faktisch alle auch gegenwärtig werden? Diese Frage stellt Ockham im 4. Kapitel von De sacr. alt., im Sent.[84] und in den Quodlibeta[85].

Im Sent. geht Ockham aus von der traditionellen Lösung der Frage: Der Leib Christi wird in erster Linie und eigentlich auf Grund des Sakramentes gegenwärtig, er ist der terminus formalis der Verwandlung, die geistige Seele dagegen ist terminus per accidens wie das Weißsein des Hauses für dessen Erbauung. Sie wird nur gegenwärtig auf Grund einer natürlichen Mitfolge[86]. Aber das darf nach Ockham nicht dahin mißverstanden werden,

[82] Vgl. Thomas S. th. III q. 75 a. 4 ad 3.

[83] „Licet verba successive proferantur non tamen successive consecratio fit; sed in uno instanti corrumpitur panis scilicet in ultimo instanti prolationis verborum. Et licet panis sit corpus compositum, momentanea tamen est corruptio eius" (cap. 26). In Ottob. 179 f. 112ra fehlt diese Stelle. Borgh. 151 f. 138rb heißt der letzte Satz: „Licet dicatur panis fit corpus Christi, momentanea tamen est corruptio eius."

[84] IV Sent. q. 6 a 3: „Tertio quid sit terminus formalis transsubstantialis."

[85] Quodl. IV q. 29 (34): „Utrum substantia panis ex vi conversionis transsubstantietur tantum in corpus Christi et non in divinitatem vel animam vel accidentia."

[86] „Dicitur hic communiter, quod aliquid est ibi primo et principaliter ex vi sacramenti aliquid tantum ex quadam concomitantia naturali, primum vocamus terminum formalem

als wenn die Seele nicht durch eine eigene transsubstantiatio gegenwärtig würde. Weil Leib und Seele verschiedene termini sind, bedarf es auch verschiedener Transsubstantiationen. Daß die termini Leib und Seele verschieden sind, erhellt aus ihrer Trennbarkeit, die deutlich wird, wenn man den Fall annimmt, daß ein Priester in den Kartagen konsekriert hätte. Es liegen so viele termini, damit auch Transsubstantiationen vor, wie reale Dinge hervorgebracht werden[87].

Hier finden wir die obige Deutung von Ockhams Verständnis der transsubstantiatio bestätigt. Weil er keine eigentliche Verwandlung des Brotes in den Leib Christi kennt, sondern er die Vernichtung des Brotes und das Gegenwärtigwerden des Leibes Christi, die beide nicht in einem inneren Zusammenhang stehen, transsubstantiatio nennt, weshalb soll dann nicht das damit verbundene Gegenwärtigwerden der Seele auch eine solche sein?

Im folgenden wird das noch deutlicher, wenn er auf den Einwand, auf Grund der conversio sei nur der Leib Christi gegenwärtig, die Seele dagegen nur auf Grund ihrer Verbindung mit dem Leibe, antwortet: Vor und nach den Kartagen tritt die Seele genau so an die Stelle des Brotes wie der Leib, also wird das Brot auf Grund der Verwandlung genau so in die Seele transsubstantiiert wie in den Leib[88]. Auf den Einwand, nach Augustinus könne aber ein Leib nicht in etwas Geistiges, das Brot also nicht in die Seele Christi verwandelt werden, macht er den Rekurs auf die göttliche Allmacht und betont, das gelte nur für eine geschöpfliche Kraft[89]. Das Weißsein des Hauses ist terminus per accidens bei seiner Herstellung, bedeutet ja nicht, daß es

illius conversionis secundum non. Ponitur exemplum quomodo aliquid est terminus productionis per se, sicut domus respectu aedificationis, sed albedo in domo est terminus per accidens, ita in proposito corpus Christi est terminus formalis illius conversionis per se, sed anima intellectiva est terminus per accidens per quandam concomitantiam" (IV Sent. q. 6 E; G. f. 178rb).

[87] „sed haec distinctio potest intelligi bene et male. Si enim intelligatur quod anima intellectiva est ibi ex quadam concomitantia naturali, ita quod sit praecise terminus illius transsubstantiationis per accidens et non propria transsubstantiatione. Illud est falsum, primo quia ubi est terminus distinctus ibi est distincta transsubstantiatio, sed anima et corpus Christi sunt distincti termini etc. Secundo quia ubi unus terminus potest separari ab alio, ibi sunt distincti termini, sic est de anima et corpore, sicut patet in triduo mortis, si sacerdos confecisset, convertisset panem in corpus Christi, tunc fuissent ibi distincti termini et distinctae transsubstantiationes, ergo nunc" (ebd.; G f. 178 rb/va). Der letzte Satz lautet Gött. f. 300va: „. . . quia si tunc fuisset facta transsubstantiatio vel consecratio tantum fuisset conversio in corpus Christi non in animam."

[88] „Substantiae panis ita succedit anima sicut corpus et post triduum et ante, igitur ita ex vi conversionis transsubstantiatur panis in animam sicut in corpus" (ebd.; G. f. 178va).

[89] „Dicendum quod licet corpus non potest converti in spiritum per potentiam creaturae, tamen per potentiam dei bene potest esse ita in animam intellectivam Christi sicut in corpus eius" (Gött. f. 301 rb).

mit dem Erbautwerden auch schon weiß wird und es zum letzten keines eigenen Aktes und keiner besonderen Wirkursache bedarf. Nur denkt der Erbauer in erster Linie an das Haus selbst und an den Wetterschutz, den er darin findet, und dann erst an seine Gestalt und Farbe. So strebt Gott, der der agens principalis bei der transsubstantiatio ist, zunächst die des Brotes in den Leib an. Weil aber die Seele mit dem Leib vereint ist, strebt er in zweiter Linie auch die Verwandlung des Brotes in die Seele an, und insofern ist diese terminus per accidens[90].

In De sacr. alt. und in den Quodlibeta vertritt Ockham dieselbe Auffassung, nur läßt er sich spekulativ nicht so breit auf die Frage ein. Hier verwendet er die Unterscheidung von terminus formalis und terminus per accidens nicht, macht dafür aber die zwischen einer transsubstantiatio proprie sive stricte und einer transsubstantiatio improprie sive large. Im weiten Sinne geschieht die Transsubstantiation auch in all das, was mit dem eigentlichen Ziel der Verwandlung verbunden ist und faktisch gleichzeitig mit ihm gegenwärtig wird. Hiernach könne man zugeben, daß das Brot kraft der Verwandlung in die Seele und in die Akzidentien transsubstantiiert wird, aber nicht in die Gottheit, weil Seele und Akzidentien mit dem Aussprechen der Worte gegenwärtig werden, die Gottheit dagegen nicht auf diese Weise[91].

[90] „Sicut oportet ponere propter articulum est primus terminus huius transsubstantiationis, quia deus, qui est agens principale in ista conversione, intendit primo convertere panem in corpus Christi, ita quod si anima sit separata sicut fuit in triduo, tunc solum fieret conversio in corpus Christi, anima intellectiva est terminus per accidens, quia deus secundario intendit convertere panem in animam, qualiter unitur corpori; sicut producens domum intendit principaliter se defendere ab ymbribus et aliis nocivis, et hoc dicitur terminus productionis, sed figura vel albedo aut aliquid tale in domo sunt termini per accidens, quia secundario intenti, quatenus primum non potest produci sine aliis" (ebd.; Gött. f. 300vb). — Buescher, The Eucharistic Teaching, der sonst einen vollen Einklang zwischen der Lehre Ockhams und den Ansichten des Konzils von Trient über die Eucharistie gegeben sieht, muß in dieser Frage des terminus formalis der Transsubstantiation aber zugeben: „To insist on agreement-except in the widest possible sense — between the opinion of Ockham and the teaching of Trent on this score seems impossible without doing violence to the thought of the Venerable Inceptor" (S. 155). — Führt aber nicht Ockhams Verständnis der Transsubstantiation notwendig zu seiner Lehre von deren terminus formalis? Ist damit nicht zu vermuten, daß er auch dem Inhalt der Begriffe conversio und transsubstantiatio, wie sie in den Entscheidungen des Konzils gemeint sind, nicht gerecht wird?

[91] „Secundo modo accipiendo conversionem sic panis convertitur in omne illud quod est coniunctum alteri in quod proprie fit conversio et quod ad prolationem verborum sacramentalium nunc de facto incipit esse sub specie panis. Sic concedo quod panis convertitur ex vi conversionis in animam intellectivam et accidentia, sed non in deitatem, quia anima et accidentia incipiunt ibi esse ad prolationem verborum, sed deitas non sic incipit ibi esse" (Vat. lat. 3075 f. 44va).

Auf Grund wessen aber die Gottheit gegenwärtig wird, darüber äußert sich Ockham nicht weiter.

Nach De sacr. alt. (cap. 4) kann man bei weiter Interpretation des Wortes transsubstantiatio auch die Transsubstantiation des Brotes in die Seele, in die Akzidentien und in das Blut zugeben. Im eigentlichen Sinne aber nicht, denn es heißt c. 46 d. 2 de cons.: „In solam carnem panis convertitur et vinum in sanguinem"[92] und bei Petrus Lombardus: „Licet sub utraque specie totus Christus sumatur, tamen non fit conversio panis nisi in carnem, nec vini nisi in sanguinem"[93].

Das Brot, so argumentiert Ockham weiter, wird in das verwandelt, was gegenwärtig wird auf Grund dessen, daß der Priester die Worte über der gebührenden Materie in der notwendigen Intention ausspricht. Das ist aber nur der Leib Christi, und nicht die Seele, das Blut oder die Akzidentien. Deshalb sagen die Väter, der Leib Christi sei unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig „virtute verborum sacramentalium, ex vi conversionis". Ockham wiederholt aber, daß man im weiten Sinne auch sagen kann, daß die Brotsubstanz in die Seele Christi verwandelt wird, die faktisch auf das Aussprechen der sakramentalen Worte hin gegenwärtig wird. Nur in den Kartagen wäre das nicht so gewesen, weil damals der Leib und die Seele Christi getrennt waren. Wenn aber jemand, so schließt er, um Worte streiten wolle und sage, das Brot werde nur in das verwandelt, was gegenwärtig werde, auch wenn es von allem anderen getrennt sei, dann wolle er ihm nicht widersprechen, weil ja die Sache hinreichend feststehe[94].

Es geht also für Ockham bei dieser Frage im Grunde nur um Worte. Wenn er in den Quodlibeta in der Antwort auf das argumentum principale schließlich sagt, wenn auch der Leib Christi mit der Seele und der Gottheit eine Einheit bilde und faktisch das eine nicht ohne das andere gegenwärtig werde, so könne Gott doch eine Trennung bewirken, und in dem Falle geschehe die Verwandlung nur in den Leib Christi[95], so beweist das, daß der Venerabilis Inceptor die Allmacht Gottes wieder sehr schematisch und gedankenlos

[92] Dort heißt es: „Quid est Christum manducare? non est hoc solum, in sacramento corpus eius accipere" (Frdb I/1331).

[93] IV Sent. d. 11 cap. 4.; ed. Quaracchi 1916, S. 806.

[94] „Si autem omnino velis contendere de vocabulo et dicere, quod substantia panis in nihil convertitur, nisi quod incipit esse sub specie panis etiam si esset ab aliis separatum, nolo tibi resistere, quia de re satis constet" (Borgh. 151 f. 132va; Ottob. 179 f. 108ra).

[95] „Ad argumentum principale dico quod quamvis constituat idem de facto et ideo de facto unum non acquiritur sine alio, tamen deus posset facere separationem et tunc fieret conversio in corpus tantum et non ex vi conversionis proprie dictae fit conversio in corpus Christi scilicet panis et vini in sanguinem" (Vat. lat. 3075 f. 44va). — Druck: „et sic ex vi conversionis proprie dictae solum fit . . ."

bemüht. Sicherlich gibt er sich keine Rechenschaft darüber, daß die angenommene Trennung von Leib und Seele ein erneutes Sterben Christi bedeuten würde.

Die Behandlung unserer Frage als Ganzes zeigt, wie Ockham hier eine Fragestellung der Theologie übernimmt, ohne zu der ihr zugrunde liegenden Problematik noch Zugang zu haben. Er vermag darin nicht mehr als ein Problem der Logik oder gar der bloßen Terminologie zu sehen. Er geht nicht von dem Wort der Schrift aus, sondern von seiner Auffassung der Transsubstantiation. Für das eigentlich Sakramentale, d. h. aber für das Wort und die Gestalten als bewirkende Zeichen, hat er kein Verständnis. Deshalb sieht er auch nicht die Bedeutung der Trennung der Gestalten und damit der theologischen Unterscheidung „ex vi verborum vel sacramenti" und „per concomitantiam".

Auswirkungen auf die theologische Begründung des Opfercharakters der Messe hat das unmittelbar nicht, weil Ockham sich mit der Messe in seinem Werk nicht beschäftigt. Aus dem eben Erörterten scheint mir aber hinreichend deutlich zu werden, daß bei Ockham die Messe und ihr Opfercharakter nicht mit Stillschweigen übergangen werden, weil über selbstverständlichen Besitz zu reden sich erübrigt, sondern weil er als Theologe kein Verhältnis dazu hat.

DIE GEGENWARTSWEISE DES LEIBES CHRISTI IN DER EUCHARISTIE

DIE PROBLEMSTELLUNG

In IV Sent. q. 4 macht Ockham auf die Frage: „Utrum corpus Christi realiter sub speciebus panis continetur" den Einwand, das sei nicht möglich, weil das, was denselben Ort einnehme, gleich sei. Denn was einem dritten gleich sei, sei auch untereinander gleich. Locatum und locus seien aber gleich, und der Leib Christi nähme denselben Ort ein wie die Gestalt des Brotes. Weiter hätte der Leib Christi im Falle seiner Gegenwart Abstand von sich selber. Denn der Abstand des am Orte Gegenwärtigen richte sich nach dem des Ortes.

Obige Frage wird nach Ockham von allen bejaht, nur auf verschiedene Weise, und entsprechend sucht man auf jeweils andere Art mit den Schwierigkeiten fertigzuwerden.

Die eine Antwort — wir können sagen, die des Thomas von Aquin — geht dahin, daß der Leib Christi gegenwärtig ist auf Grund der Verwandlung der Brotsubstanz und der Ort keine unmittelbare Hinordnung auf ihn hat, sondern nur über die Gestalten des Brotes. Der Leib Christi ist also nicht eigentlich am Ort. Wohl ist nach dieser Auffassung der Leib Christi nicht nur der Substanz nach, sondern auch mit der Quantitas und den anderen Akzidentien gegenwärtig, aber nicht auf Grund der Verwandlung, sondern der natürlichen Mitfolge.

Dagegen bringt Ockham folgende Einwände: Der Leib Christi ist nicht im eigentlichen Sinne auf Grund der Verwandlung gegenwärtig, denn er kann gegenwärtig werden, ohne daß je eine Brotsubstanz vorhanden war. Weiter ist er unmittelbar am Ort und nicht auf Grund natürlicher Mitfolge, allerdings definitiv[1].

Die zweite Meinung, die des Scotus, sucht nach Ockham den Schwierigkeiten zu entgehen durch Annahme einer zweifachen positio, von denen die eine die differentia quantitatis und die andere das praedicamentum ist, die erste den ordo partium in toto und die zweite den ordo partium in loco besagt. Der

[1] „quando aliquid est in loco sic quod totum est in toto et totum est in qualibet parte, tunc per se et vere in loco diffinitive, sic est de quantitate corporis Christi sub illis speciebus, igitur non est ibi per concomitantiam naturalem" (IV Sent. q. 4 C; Gött. f. 295 va; G. f. 168 va).

ordo partium in toto ist mit der Quantität unmittelbar gegeben und nicht von ihr trennbar, der ordo partium in loco wohl[2].

Diese Unterscheidung läßt Ockham nicht gelten. Zwar besteht nach ihm eine Quantitas, die Gott schafft ohne einen Beziehungspunkt und ohne einen Ort, auch ohne die positio als ordo partium in loco. Ist ihr aber ein Ort gegenwärtig, dann kann sie nicht ohne diese positio bestehen. Ockham führt folgendes Beispiel an: Wenn keine Sonne besteht, kann ein Körper ohne ihre Gegenwart und ohne Abstand von ihr existieren. Diese sind also kontingent. Existiert die Sonne aber, dann kann auch ein Körper nicht sein ohne das ihr Gegenwärtigsein und ohne Abstand von ihr. Also kann Gott nichts für sich Bestehendes ohne jede äußere Beziehung lassen, wenn ein positiver Beziehungspunkt vorhanden ist[3]. Um diese Frage klären zu können, hält Ockham vorher eine Untersuchung über die Quantitas und ihr Verhältnis zur Substanz notwendig. Ihr stellt er seine These voraus. Sie lautet: Die Quantitas ist nichts von der Substanz bzw. Qualitas Verschiedenes. Sie ist nichts anderes als die Ausdehnung einer Sache, die Teile hat, von deren einem zum anderen örtliche Bewegung möglich ist[4].

Damit sind wir bei einer Grundthese Ockhams, die in seinem Werk einen breiten Raum einnimmt und derentwillen er angegriffen wurde, was dann wieder zur Abfassung von De sacr. alt. führte.

DAS VERHÄLTNIS VON SUBSTANZ UND QUANTITÄT NACH DEN PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN

Bevor wir die Auswirkung von Ockhams Anschauung über die Quantität auf die Lehre von der Eucharistie ins Auge fassen, wollen wir sie uns

[2] „Alia est opinio Iohannis, quod duplex est positio, una est quae est differentia quantitatis, alia est quae est praedicamentum, prima positio dicit ordinem partium in toto absolute, secunda dicit ordinem partium in toto et in loco. Prima non potest separari a quantitate, quia non potest esse quantitatem (?) sine ordine partium in toto; secunda potest separari non tantum per abnegationem termini scilicet loci sed etiam posito loco, cui potest fieri mensuratio, ita quod potest esse locus et quantum et tamen non habere ordinem partium in loco et sic potest quantum separari a positione, quae est praedicamentum, et non a positione, quae est differentia quantitatis" (IV Sent. q. 4 D; G. f. 168 va).

[3] „corpus contingenter respicit quamlibet praesentiam ad aliud corpus et quamlibet distantiam ad idem puta ad solem, quia destructo sole tunc potest esse sine omni praesentialitate et distantia a sole, tamen posito sole non potest esse corpus sine praesentialitate et distantia ad solem, quia non possunt esse duo corpora simul sine distantia inter illa et tamen illud corpus respicit contingenter quamlibet praesentialitatem et distantiam a sole talem vel talem, igitur non videtur verum, quia quando natura aliqua respicit contingenter quamlibet formam alicuius generis, quod respicit contingenter totum illud genus. Item non videtur verum, quod deus potest conservare absolutum sine omni respectu extrinseco adveniente posito termino" (IV Sent. q. 4 E; G. f. 169 vb).

[4] „dico tunc, quod quantitas non est aliud nisi extensio rei habentis partes, a quarum una ad aliam potest esse motus localis" (IV Sent. q. 4 G).

zunächst an Hand der philosophischen Schriften von ihm entwickeln lassen.

In der *„Expositio aurea"* geht Ockham im „Liber praedicamentorum" davon aus, daß nach Aristoteles die Prädikamente nur nomina, d. h. verschiedene Aussageweisen, aber nicht Seinsstrukturen sind. Substanz, Quantität und Qualität sind also nicht unbedingt drei verschiedene Dinge, so daß das, was Substanz oder Teil der Substanz ist, nicht Quantität ist, sondern es sind nur verschiedene Worte und Begriffe. Diese bezeichnen zwar etwas außerhalb des menschlichen Bewußtseins Existierendes, das bedeutet aber nicht, daß so, wie sie voneinander verschieden sind, sich auch die ihnen entsprechenden Dinge voneinander unterscheiden.

In diesem Sinn behandelt Ockham im 10. Kapitel der Edition die Frage der Realverschiedenheit von Substanz und Quantität. Zunächst sucht er zu zeigen, daß der Punkt von der Linie, diese von der Fläche, diese wieder vom Körper und schließlich der Körper von der Substanz nicht real verschieden sind. Den Beweis für das letzte sieht er darin gegeben, daß die Substanz aus sich heraus, ohne von etwas ihr Inhärierendem informiert zu sein, ausgedehnt und Körper ist. Denn was aus sich heraus von einander abstehende Teile (partes extra partes) hat und circumscriptiv am Ort ist, ist selbst ausgedehnt und körperhaft[5]. So ist es aber bei der Substanz. Gegen den Einwand, die Substanz sei eben ausgedehnt auf Grund der Quantität, anwortet Ockham: Nach der in diesem Einwand zum Ausdruck kommenden gegnerischen Meinung ist die Quantität ein Akzidens, setzt also die Substanz als Subjekt voraus und entsprechend die Teile der Quantität Teile der Substanz, also muß diese Substanz aus sich heraus Teile haben und nicht erst auf Grund der Informierung durch die Quantität[6].

Es stimmt demnach nicht, so fährt Ockham fort, und es ist auch nicht die Meinung des Aristoteles, daß die Quantitas eine Sache für sich ist und völlig

[5] „probo, quia illud, quod secundum se habet partes extra partes et est circumscriptive in loco, est secundum se quantum et corpus, sed substantia est huiusmodi, quia habet partes proprias et essentiales, quarum una distat ab alia et est extra aliam et non habet eas per corpus, igitur substantia est secundum se quanta et corpus" (cap. 10; Pal. lat. 998 f. 9va; ed. Bologna 1494 f. K 11ra).

[6] „Secundum istos quantitas est accidens, igitur praesupponit substantiam tamquam subiectum suum (igitur eodem modo partes quantitatis praesupponunt partes substantiae) igitur substantia ex se habet partes et non per quantitates. Si etiam dicatur, quod partes substantiae non sunt distantes nisi per quantitatem: Contra, quamvis hoc esset verum, hoc non esset per quantitatem nisi effective, sicut partes istius substantiae non distant nisi per generans effective, quamvis formaliter se ipsis sine omni re addita (distent), igitur non oportet ponere quantitatem talem aliam rem, nisi ut faciat effective partes substantiae distare, sed hoc posset facere, quamvis non informet, igitur talem non oportet ponere cum sit omnino superfluum" (ebd.).

unterschieden von der Substanz[7]. Die Absicht des Philosophen geht nur dahin, einen Unterschied in der Aussage festzustellen. Substanz sagt man, wenn man etwas als Ganzes meint, ohne Rücksicht darauf, daß es aus Teilen zusammengesetzt ist. Von Körper und Quantitas dagegen spricht man, wenn man im Auge hat, daß es sich um etwas handelt, das voneinander unterschiedene Teile hat, die zueinander in einer bestimmten Ordnung stehen, denn nur von einem solchen Ding kann man das Wort corpus aussagen. Das, so wiederholt Ockham noch einmal, was wir Körper nennen, hat Teile, von denen jeder eine andere Lage hat. Er fügt dann allerdings hinzu, es könnte sein, daß solche auseinanderliegenden Teile nicht vorlägen, z. B. wenn es möglich wäre, daß alle diese Teile an derselben Stelle ohne Abstand voneinander beständen. Daraus gehe hervor, daß die Quantitas nur contingenter und nicht notwendig von etwas ausgesagt ist, wie weiter unten noch besprochen wird. Dieser Satz fehlt zwar im Ms. PAL. 998. Das spielt aber keine Rolle, weil sich die Stelle, auf die in dem Satz verwiesen wird, dort befindet[8]. Diese lautet: Wenn auch die Quantität keine von Substanz und Qualität verschiedene Sache ist, so wird sie doch nur zufällig von der Substanz ausgesagt, so daß es keinen Widerspruch bedeutet, daß die Substanz besteht, ohne ausgedehnt zu sein. Hier vermögen wir Ockham nicht mehr zu folgen,

[7] „Ex praedictis patet satis, quod non est verum nec est intentio philosophi ponere quantitatem esse aliam rem absolutam et per se unam et totaliter distinctam ab aliis rebus Sed intentio philosophi fuit, assignare differentiam nominum et praedicabilium intentionum quae non praedicantur nisi de aliquo habente partes distinctas diversas vel de rebus diversis et distinctis coniunctim sumptis et tunc potest fieri divisio talis, quia praedicabile aut praedicatur de aliquo per se uno composito ex partibus per se unum facientibus. Aut praedicatur de aliquibus simul sumptis et de nullo separatim. Si primo modo sic accipitur divisio philosophi quando dicit, quod aliqua habent positionem et aliqua non habent positionem vocat: quando est dare certum ordinem unius ad aliud et ubi est unum, aliud non est ibi sed alibi et tunc de ipso necessario tale praedicabile praedicatur scilicet hoc praedicabile: corpus, nam de nullo potest vere dici, quod est corpus, nisi habeat partes, quarum una distat ab alia, ita quod si possibile esset aliqua res quaecumque imaginabilis habens diversas partes facientes per se unum, si non distarent loco et situ, illud non esset corpus et ideo habet positionem; hoc est, illud de quo praedicatur hoc praedicabile: corpus, dum de eo vere praedicatur, habet partes, quarum una habet alium situm quam alia, quamvis esset possibile, quod partes habentes distinctam positionem non haberet. Verbi gratia si esset possibile, quod omnes partes istius rei essent in eodem situ et non distarent. (Ex his patere potest, quod infra dicet quod ly quantitas praedicatur contingenter et non necessario, ut patebit in quoddam notabili quarto parum ante capitulum undecimum)" (Pal. lat. 998 f. 9vb; ( ) fehlt im Ms.).

[8] „Quarto sciendum est, quod quamvis quantitas non sit alia res a substantia et qualitate, tamen contingenter praedicatur de substantia, ita quod quantum est ex forma praedicationis et ex forma quid nominis ipsius substantiae non repugnat substantiae esse et tamen quod non esset quanta" (cap. 10; Pal. lat. 998 f. 10va).

sehen aber leicht ein, daß das letzte gesagt ist, um mit der Lehre von der Eucharistie nicht in Konflikt zu kommen.

Als zweiten Beweis für seine These führt Ockham die Lehre des Aristoteles an, daß nur die Substanz Träger von gegensätzlichen Akzidentien sein kann. Wäre die Quantität aber etwas Drittes zwischen Substanz und Qualität, dann wäre sie unmittelbares Subjekt der Qualität und die Substanz nur mittelbares, die Quantität also als Akzidens Träger gegensätzlicher Akzidentien[9].

Dieselbe Auffassung vertritt Ockham in seiner „Expositio super lib. Physicorum", wo er ausdrücklich auf die „Expositio aurea" verweist und erneut die Quantität als bloße Aussageweise hinstellt[10].

Bevor wir uns mit den Schriften befassen, in denen Ockham aus Anlaß der Lehre von der Eucharistie das Verhältnis von Quantitas und Substanz behandelt, werfen wir zunächst noch einen Blick auf die späteren philosophischen Schriften. In den „Summulae in libros Physicorum" wird zweimal darüber gesprochen, nämlich im Buch I cap. 19, wo Ockham die Frage stellt, wie der Stoff sich zur Ausdehnung verhält, und in Buch III cap. 12 im Zusammenhang mit der Beziehung von Bewegung und Quantität[11].

[9] „Sciendum est: ex ista littera patet falsitas multarum opinionum modernarum. Nam ex ista littera patet manifeste, quod fuit opinio Aristotelis quantitatem non esse aliam rem a substantia et qualitate et quasi esset primo recepta quantitas in substantia et immediate in ea reciperentur aliae qualitates (extensae sive) corporales; sicut multi imaginantur quod color est immediate in quantitate et mediante quantitate est in substantia. Hoc patet, nam si hoc esset verum, quantitas vere esset susceptibilis contrariorum secundum sui mutationem, nam eadem quantitas numero esset primo alba et postea nigra et per consequens proprietas ita competeret alii a substantia sicut substantiae. Ideo dicendum est, quod quantitas non est alia res absoluta differens realiter a substantia et qualitate" (cap. 9; Pal. lat. 998 f. 9rab).

[10] „Propter dicta posset aliquis credere, quod sit de intentione philosophi et commentatoris ponere nullam substantiam esse quantitatem sed esse aliam rem. Sed istis non obstantibus respondendum, quod non est de mente philosophi ponere quantitatem esse aliam rem a substantia et qualitate, sicut super logica est ostensum. Ad cuius intellectum est sciendum, quod non obstante, quod omnis quantitas sit regulariter substantia vel qualitas, tamen aliud praedicamentum est quantitas quam substantia" (Vat. lat. 3062 f. 9rb). — Mir stand für die Expositio super 1. Phy. nur das Ms. Vat. lat. 3062, das nur die ersten drei Bücher enthält, zur Verfügung. Ernest A. Moody bemüht sich, gerade im Zusammenhang mit unserer Frage an Hand von Text 71 des 4. Buches nachzuweisen, daß nicht Thomas, sondern Ägidius Romanus der unmittelbare Gegner Ockhams ist und er in erster Linie gemeint ist, wenn Ockham von den „moderni" spricht, die communiter die Quantitas als ein Mittelding zwischen Substanz und Qualität fassen. E. A. Moody, Ockham and Aegidius of Rom, in Franc. Stud. 9 (1949) S. 417—442, bes. S. 439f. In „Einige Probleme der Ockhamforschung" zeigt A. Maier an De Sacr. alt. I, daß Ockham in dieser Frage Richard v. Mediavilla als seinen Gegner ansieht (S. 17—21).

[11] Vgl. S. Moser, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham, S. 51—56.

An der ersten Stelle sagt er: die Materie ist per accidens ausgedehnt, per accidens heißt, daß sie es nicht per se primo modo ist. Deshalb ist sie aber doch notwendig und in jedem Fall, wenn auch nur per se in secundo modo, ausgedehnt. Denn es ist unmöglich, daß die Materie ohne Ausdehnung besteht, weil sie ja notwendig voneinander abstehende Teile hat. Wohl können die Teile sich vereinigen wie die des Wassers und des Feuers, aber sie können niemals an demselben Ort sein und haben deshalb immer Abstand voneinander, d. h. die Materie ist ausgedehnt[12]: Dimensio, quantitas und extensio bedeuten dasselbe, nämlich den Abstand der Teile voneinander. Wie die Materie aus sich heraus voneinander abstehende Teile hat und diese nicht erst durch etwas Drittes, Hinzukommendes erhält, so hat sie auch Ausdehnung und Quantität[13].

Der Stoff ist notwendig ausgedehnt, bedeutet aber nicht, daß er eine bestimmte Dimension hat. Diese richtet sich nach der Form. Die numerisch selbe Materie dehnt sich z. B. unter der Form des Feuers weiter aus als unter der des Wassers, der Luft oder gar der Erde[14].

Daß die Materie in sich ausgedehnt ist, wenn auch von unbestimmter Dimension, sucht Ockham weiter folgendermaßen zu beweisen: Entweder ist die Materie ausgedehnt durch eigene Wesensteile oder durch etwas anderes, Hinzukommendes, wie etwa ein Mensch weiß ist durch Hinzukommen der albedo. Das letzte ist aber unmöglich. Denn wie die ganze Materie Voraussetzung ist für die forma substantialis und accidentalis, so die Teile der Materie für die Teile der Form, und zwar nicht nur in ihrem Wesensbestand, sondern auch in ihrem Abstandhaben. Damit hat die Materie schon vor der

[12] „Sciendum est autem, quod quamvis haec sit per accidens, materia est extensa, distinguendo per accidens contra per se primo modo, haec tamen est necessaria et semper vera et per se secundo modo, quia impossibile est, quod sit materia sine extensione (in Ms. Pal. lat. 1202: sine forma), non enim est possibile, quod materia sit, nisi habeat partem distantem a parte; partes enim materiae quamvis possent uniri ad modum, quo partes aquae et aeris possunt uniri, tamen numquam partes materiae possunt esse in eodem loco et ideo materia semper habet partes distantes a parte et hoc est materiam esse extensam et quantam vel dimensionatam, quia dimensio, quantitas seu extensio non est nisi distantia unius partis ab alia" (I cap. 19; Pal. lat. 1202 f. 336va).

[13] „Sicut materia non habet partem distantem a parte ab alio sibi adveniente, sine quo non posset habere partem distantem a parte, ita nec est extensa per talem rem; sed sicut distantia unius partis materiae ab aliqua non est aliqua res absoluta ab illis partibus, ita nec extensio, nec quantitas seu dimensiones sunt aliae res" (Pal. lat. 1202 f. 336va).

[14] „materia non est ex se necessario (alicuius certae quantitatis puta materia haec extensa non est necessario) pedalis quantitatis vel bipedalis, sed secundum dimensionem (vel diversitatem) formae est quantitatis maioris vel minoris" (ebd., () nur im Druck).

Form Teile, ist also ausgedehnt, und die Ausdehnung ist nicht real verschieden vom Stoff[15].

Auf den Einwand, die Quantitas ist aber doch ein Akzidens, also nicht schon mit der Substanz gegeben, antwortet Ockham: Etwas kann Akzidens sein, weil es selbst oder seine Spezies kontingent von etwas ausgesagt wird. Ob ein Ding weiß oder schwarz ist, ist kontingent, nicht aber daß es überhaupt eine Farbe hat. So hat die Materie an sich zwar keine bestimmte Dimension, ist aber notwendig ausgedehnt[16]. Und doch muß Ockham im nächsten Satz schon der Materie für den Fall, daß sie von jeder Form getrennt ist, eine bestimmte Ausdehnung zusprechen[17]. Auf die Frage, wieso denn die Materie unter einer Form größer ist als unter der anderen, gibt er die Antwort: Wenn ein agens naturale eine substantielle Form in die Materie einführt, dann disponiert sie diese durch Verdichtung oder Verdünnung entsprechend der mit ihr zu verbindenden Form. Hierbei und auch, wenn nachher Materie und Form ausgedehnt oder verdichtet werden, erhält die Materie die neue größere oder kleinere Ausdehnung nicht durch die Aufnahme eines selbständigen Akzidens'. Verdichtung oder Verdünnung bedeuten vielmehr nichts anderes, als daß die Teile der Materie sich einander mehr oder weniger nähern durch bloße örtliche Bewegung[18].

Weitere Ausführungen darüber will Ockham nicht machen, weil er an anderer Stelle noch ausführlich darüber sprechen will, daß nach Aristoteles die Quantität keine eigene von Substanz und Qualität unabhängige Sache ist[19]. Tatsächlich kommt Ockham im 12. cap. des III. Buches desselben Werkes auf diese Frage eingehend zu sprechen. Er geht dabei aus von der Verdünnung und

[15] „ergo prius habet partem extra partem quam forma rei substantialis et accidentalis et per consequens (prius) est quanta et (ita) ista extensio materiae et quantitas non est alia res absoluta a materia" (Pal. lat. 1202 f. 336 vb).

[16] „Dicendum est quod quamvis non habeat de se quod sit determinatae quantitatis, tamen habet de se quod sit quantitatis talis vel talis" (Pal. lat. 1202 f. 337 ra).

[17] „tamen dicendum est, quod si materia esset separata ab omni forma substantiali et accidentali esset certae quantitatis, quae sibi competeret per naturam suam vel per actionem agentis in eam" (ebd.).

[18] „Dicendum est, quod quando agens naturalis inducit formam substantialem in materiam, prius disponit materiam condensando vel rarefaciendo eam quae cum fuerit convenienter rarefacta vel condensata secundum diversitatem formae inducendae introducitur forma talis substantialis ... ita materia non fit maioris quantitatis vel minoris per receptionem alicuius accidentis absoluti in ea, sed per solam condensationem vel rarefactionem quae non est nisi partes materiae magis vel minus sibi invicem appropinquari, quod potest fieri per solum motum localem partium materiae" (Pal. lat. 1202 f. 337 r ab).

[19] „et haec de quantitate et extensione de dimensionibus materiae sufficiant, quia quomodo quantitas secundum Aristotelem non est alia res absoluta a substantia et qualitate alias diffusius movetur" (Pal. lat. 1202 f. 337 rb).

Verdichtung, womit er hier aufgehört hat. Wir brauchen in dem „alias" bzw. „alibi" also keinen Hinweis auf ein anderes Werk zu sehen, wie Moser[20] und Baudry[21] es tun. Wenn aber, dann würde der Hinweis nicht auf die Quodlibeta und den Sent. zielen, auf die Baudry ihn bezieht, sondern eher auf die Summa logica, weil Ockham dort noch entschiedener als in den Summulae die Lehre von der Identität von Substanz und Quantität dem Aristoteles zuschreibt. Im 12. cap. des III. Buches der Summulae antwortet Ockham auf die Frage nach dem Wesen der Quantität, gemäß der Auffassung des Aristoteles sei sie nicht eine von der Substanz oder Qualität verschiedene Sache. Es gebe also kein Mittelding zwischen Substanz und Qualität, das jener als seinem Subjekt anhafte, wie viele Moderne fälschlich ausspinnen würden. Danach hätte die Farbe die Oberfläche zum unmittelbaren, die Substanz aber nur zum mittelbaren Subjekt[22]. Ockham sucht seine These zu beweisen an der Ausdehnung einer Sache durch Verdünnung. Wenn dabei, so führt er aus, eine neue Quantitas gewonnen wird, dann muß entweder die ganze vorhergehende Quantitas zerstört werden oder sie muß ganz bleiben oder zum Teil bleiben, zum Teil nicht. Das ist aber nicht möglich. Die vorhergehende Form kann nicht bleiben, wenn die neue gewonnen wird, weil dann entweder zwei Quantitäten dasselbe Subjekt haben müßten oder die erste auf ein anderes übergehen müßte, was beides nach Aristoteles unmöglich ist. Die vorhergehende Quantität kann aber auch nicht ganz zerstört werden. Denn dann müßten unendlich viele Quantitäten entstehen und zerstört werden, weil ja die Verdünnung in endlos vielen Augenblicken vor sich geht. Außerdem fehlt der handelnde Faktor, der in der Lage ist, die jeweilige Quantitas zu zerstören und eine neue zu bilden. Schließlich müßten mit der Quantität auch dauernd die Qualitäten, die nach der besprochenen Ansicht die Quantität zu ihrem unmittelbaren Subjekt haben, zerstört und neu gebildet werden. Es kann aber auch nicht ein Teil der alten Quantität bleiben und der andere nicht. Denn es ist nicht einzusehen, weshalb der eine Teil bleiben soll und der andere nicht. Weiter würde dann der Teil, dessen Quantitas bleibt, nicht verdünnt werden, es sei denn, man nähme in einem Teil des Subjekts zwei Quantitäten an. Und drittens würde ein Teil der Quantität zerstört und neu gebildet, der andere

[20] A. a. O., S. 53, Anm. 1.

[21] Guillaume d'Occam Bd. 1: L'homme et les œuvres, S. 59.

[22] „dico, quod secundum opinionem Aristotelis quantitas non est res alia a substantia et qualitate, ita quod non est aliqua res media inter substantiam et qualitatem, sed omnis quantitas vel est substantia vel qualitas ita quod non est aliqua res, quae sit subiective in substantia sicut multi (moderni) ponunt (et false imaginantur et quod in substantia est quaedam res media inter substantiam et qualitatem, unde dicunt, quod color est in superficie sicut in subiecto immediato et in substantia tamquam in subiecto mediato)" (Pal. lat. 1202 f. 354 vb); () nur im Druck.

nicht. Dagegen stellt Ockham seine Meinung, die er als die des Aristoteles ausgibt:

Bei der Verdünnung wird keine neue Quantität gewonnen und auch die vorherige nicht zerstört, sondern sie wird nur ausgedehnt, d. h. ihre Teile gewinnen einen weiteren Abstand voneinander und nehmen einen größeren Ort ein. Diese Quantität ist aber die Subsanz selbst oder eine ihr als dem Subjekt inhärierende Qualität. Denn Quantitas heißt lediglich, daß etwas voneinander abstehende Teile hat. Dazu sind aber nur die Substanzteile selbst und die äußeren Ursachen, die deren Voneinander-Abstand-haben bewirken, erforderlich und nicht eigens ein Akzidens. Dasselbe gilt von der Qualität[23].

Als zweiten Grund für die Identität von Substanz und Quantität führt Ockham auch hier die im Liber praedicamentorum von Aristoteles vorgetragene Lehre an, daß nur die Substanz Subjekt von Gegensätzlichem sein kann, was aber nicht mehr wäre, wenn die Quantität das unmittelbare Subjekt gegensätzlicher Qualitäten ist[24].

Die Behandlung dieser Frage in der „*Summa logica*" zeichnet sich dadurch aus, daß Ockham hier ausdrücklich auf die Eucharistie zu sprechen kommt und die Lehre von der Identität von Quantitas und Substanz als eine von ihm lediglich referierte Meinung des Aristoteles hinstellt, was mich u. a. bestimmt hat, dieses Werk an das Ende von Ockhams philosophischem Schaffen zu legen[25].

Ausgehend von der allgemeinen Auffassung der Modernen, daß die Quantität etwas von der Substanz Verschiedenes und ein Akzidens zwischen Substanz und Qualität ist, sie also die Substanz zu ihrem Subjekt

[23] „Ergo sic dico secundum opinionem Aristotelis, quod quando aliquid rarefit nulla (nova) quantitas acquiritur de novo vel nova nec aliqua praecedens corrumpitur vel deperditur, sed illa eadem quae prius fuit manet, sed magis extenditur et magis distant partes praecedentes et dilatantur et occupant maiorem locum et ista quantitas est ipsamet substantia rei et aliqua quantitas est qualitas inhaerens rei substantiali (nec ista quantitas est aliqua quantitas inhaerens rei substantiali), quia quantitas non est nisi res habens partem distantem a parte qualis est substantia. Substantia enim habet partem distantem a parte, non ad hoc quod pars substantiae distat a parte requiritur nisi quod partes substantiae et causae extrinsecae facientes easdem distare et per consequens ad hoc quod distent non requiritur aliqua res inhaerens eis et eodem modo est de qualitate" (ebd.); im Ms. lautet der letzte Satz wohl fälschlich: „consequens ad hoc quod distent requiritur aliqua pars inhaerens eis . . ."

[24] „Item quod quantitas non sit alia res a substantia et qualitate patet per Aristotelem in praedicamentis, ubi dicit quod sola substantia est susceptiva contrariorum, quod tamen non esset verum, si quantitas distincta esset verum, si quantitas distincta esset subiectum primum qualitatum contrariarum" (Pal. lat. 1202 f. 355ra).

[25] Um die Echtheit . . ., S. 100f.

hat und selbst wieder Subjekt der Qualität ist, will Ockham zunächst zeigen, daß das nicht die Meinung des Aristoteles ist[26], dann weitere Gründe dagegen anführen und schließlich die gegenteilige Ansicht, die er für die des Aristoteles hält, vortragen ohne Rücksicht darauf, ob sie wahr oder falsch, katholisch oder häretisch ist[27].

Er führt auch hier die schon bekannten Argumente an: Nach Aristoteles sei nur die Substanz Subjekt von Gegensätzlichem, nach der Meinung des Gegners aber wäre die Quantität das unmittelbare Subjekt der Qualitäten. Weiter müßte man dann annehmen, daß bei der Kondensation oder Verdünnung laufend neue Quantitäten entstünden bzw. die vorhergehenden zerstört würden. Schließlich könne Gott das frühere erhalten und das spätere zerstören. Nun sei aber nach der gegnerischen Meinung ein Stück Holz eine Substanz, die Teile habe, von denen ein Teil mit einem entsprechenden Teil der Quantität und ein anderer mit einem anderen zusammenbestehe. Weil die Substanz dabei aber früher als die inhärierende Quantitas sei, könne Gott diese zerstören, ohne daß die Teile der Substanz eine Ortsveränderung erführen. Diese hätten also noch Abstand voneinander, und die Substanz sei damit ohne Quantität ausgedehnt. Eine eigene von der Substanz verschiedene Quantität sei also überflüssig[28].

Dasselbe Argument bringt Ockham in etwas anderer Form noch einmal: Wenn etwas durch sich selbst und durch ihm innerliche Teile einem Ausgedehnten so gegenwärtig ist, daß das Ganze mit dem Ganzen und der Teil mit dem Teile existiert, dann hat es aus sich heraus voneinander abstehende Teile und ist damit ausgedehnt[29].

[26] „ponitur communiter a modernis, quod quaelibet quantitas est quaedam res realiter et totaliter distincta a substantia et qualitate. Ita quod quantitas continua est unum accidens medium inter substantiam et qualitatem, quae ponitur esse subiective in substantia et esse subiectum qualitatum. Similiter ponitur quod quantitas discreta est quaedam res realiter distincta a substantiis et qualitatibus et idem ponitur de loco et tempore" (I cap. 44; Vat. lat. 948 f. 18va).

[27] „Tertio recitabo opinionem contrariam, quae mihi videtur esse de mente Aristotelis, sive sit vera sive falsa, sive catholica sive haeretica" (I cap. 44; Vat. lat. 948 f. 18vab; 947 f. 23ra).

[28] „Omnem rem absolutam priorem alia potest deus conservare sine mutatione locali eiusdem et rem posteriorem destruere; cum ergo secundum communem opinionem (hoc) lignum sit quaedam substantia habens partem quarum una est sub parte quantitatis inhaerentis toti et alia pars substantiae ligni est sub alia parte quantitatis et ista res substantialis est prior natura illa quantitate sibi inhaerente, poterit deus sine mutatione locali istius substantiae conservare eam et destruere illam quantitatem. Quod si sit possibile, ponatur inesse. Quo posito tunc quaero, aut ista substantia habet partem distantem a parte aut non. Si sic: igitur est quanta sine quantitate sibi addita et per consequens illa quantitas superfluit" (Vat. lat. 948 f. 19ra; 947 f. 23rb).

[29] „et per partes suas intrinsecas est praesens alicui quanto, ita quod totum est praesens toti et partes partibus, per semetipsum et per partes suas intrinsecas habet partem distan-

Schließlich läßt sich die Auffassung von der Quantität als einem Akzidens zwischen Substanz und Qualität durch die Lehre der Kirche von der Eucharistie als falsch erweisen. Denn nach jener existieren die nach der Wandlung zurückbleibenden Akzidentien in der Quantitas als ihrem Subjekt, was falsch ist, weil nach dem Magister der Sentenzen[30] die Qualitäten für sich existieren. Und wenn die Quantität Träger der Qualitäten wäre, dann müßte sie selbst schwer, weiß usw. sein. Das ist aber gegen die Glossa zum Corpus Iuris[31], wo es heißt, daß die ponderositas zwar mit den anderen Akzidentien bleibt, aber nichts ponderosus ist.

Nach diesen Einwänden gegen die gegnerische These trägt Ockham die Meinung vor, die wir aus den bisher behandelten philosophischen Schriften als die seinige kennen und die er im Sent., in den Quodlibeta und besonders in den beiden Traktaten De sacr. alt. so energisch vertritt. Aber wie schon gesagt wurde, macht er in der Summa Logica einen Vorbehalt, indem er ausdrücklich betont, wenn er in den vorausgehenden Schriften die Lehre vorgetragen habe, daß es keine von der Substanz und Qualität realverschiedene Quantität gebe, dann nicht als seine eigene Meinung, sondern als die dem Aristoteles am meisten gemäße, und er wolle sie auch jetzt lediglich darlegen, sei sie katholisch oder häretisch, ohne für sie Gültigkeit zu beanspruchen[32].

Gemäß dieser Lehre bedeutet quantitas continua permanens nichts anderes als eine Sache, die voneinander abstehende Teile hat, so daß die beiden Aussagen „quantitas continua permanens" und „res una habens partem distantem a parte" dasselbe bezeichnen und konvertibel sind, soweit nicht in eine dieser Aussagen etwas eingeschlossen ist, das diesen Austausch verbietet. Weil nun, so folgert Ockham, die Substanz und ebenfalls die Qualität solche voneinander abstehenden Teile haben, ist die Quantität nichts von ihnen Verschiedenes. Es wäre auch der Theologie nicht sehr gemäß, Gott die Fähigkeit abzusprechen, die Teile voneinander abstehend zu machen, ohne etwas anderes, Neues mit ihnen zu verbinden[33].

tem a parte, omne autem tale per se et per partes suas est quantum, sed substantia materialis per se ipsum et partes suas materiales est praesens alicui toti quanto saltem illi quantitati informanti eam, si sit talis quantitas (informans eam), ergo substantia materialis per seipsam et partes suas habet partem distantem a parte situaliter, igitur per seipsam et partes suas est quanta" (ebd.).

[30] IV d. 20 cap. 1.

[31] Siehe unten Anm. 109 u. 110.

[32] „Ideo est alia opinio de quantitate, quae michi videtur esse de mente Aristotelis, sive sit haeretica sive catholica, quam volo nunc recitare, quamvis nolim asserere et ideo quod (quando) istam opinionem posui et scripsi super philosophiam non scripsi eam tamquam meam sed tamquam Aristotelis, quam exposui ut michi videtur et eodem modo nunc sine assertione recitabo eam. Est autem ista opinio, quam multi theologi tenent et tenuerunt, quod scilicet nulla quantitas est realiter distincta a substantia et qualitate, sive tales propositiones, substantia est quantitas, qualitas est quantitas sint concedendae sive non" (Vat. lat. 948 f. 19rb; 947 f. 23vab).

Für die Lehre von der Eucharistie folgt nach Ockham aus dieser Ansicht, daß die mit der Substanz identische Quantität nach der Konsekration nicht bleibt, sondern nur die mit der Qualität identische. Das sei aber nicht so zu denken, als wenn diese Quantität Träger irgendwelcher Qualitäten sei, denn alle nach der Wandlung bleibenden Akzidentien seien ohne Subjekt[34]. Ockham schließt das Kapitel damit, daß die Begriffe Quantität, Zahl, Ort, Zeit zwar alle dieselbe Sache bezeichnen, aber doch nicht konvertibel identisch sind, also das eine nicht ohne weiteres vom anderen ausgesagt werden kann[35].

In Kapitel 45 behandelt er einige Einwände von Aristoteles her. Zusammenfassend bemerkt er zu ihnen: Wenn Aristoteles hin und wieder sagt, daß die Substanz oder Qualität nicht die Quantität sind, dann meint er damit, daß die Sätze „substantia est quantitas" oder „qualitas est quantitas" nicht ohne weiteres richtig sind, weil der Name quantitas das Abstandhaben der Teile mitbezeichne, was in den Begriffen Substanz und Qualität an sich noch nicht enthalten ist[36].

[33] „Et de quantitate quidem continua permanente tenetur per istum modum, quod scilicet quantitas permanens continua nihil aliud est nisi res una habens partem situaliter distantem a parte, ita quod ista duo: quantitas continua permanens et res una habens partem distantem a parte aequivalent in significando in tantum, quod erunt termini convertibiles, nisi aliquis modus syncategorematicus vel alia determinatio inclusa aequivalenter in uno impediat praedicationem unius de alio et ideo cum substantia habet partem situaliter distantem a parte et similiter qualitas aliqua, quantitas non erit alia res a substantia et alia quantitas non erit alia res a qualitate. Nec videtur multum consonum theologiae dicere, quod deus non possit facere istas partes substantiae distare situaliter, nisi aliam rem absolutam contingat eisdem" (ebd.).

[34] „Unde et de sacramento altaris dicunt, quod post consecrationem corporis Christi illa quantitas, quae praecessit, erat eadem realiter cum substantia panis et illa non manet, sed praeter illam manet una quantitas, quae est eadem cum qualitate, in qua tamen quantitate non est aliqua qualitas subiective sed omnia accidentia remanentia post consecrationem remanent simul cum corpore Christi sine omni subiecto, quia sunt per se subsistentia" (Vat. lat. 948 f. 19va verbessert nach Chigi E. IV, 99 f. 40r).

[35] „Verumtamen secundum eos non obstante idemptitate omnium illorum quae importantur omnia illa praedicabilia sunt distinctae species quantitatis. Aliquando enim praedicabilia habent eadem penitus significata et tamen in tantum distinguntur, quod praedicatio unius de alio est impossibilis, sicut isti termini homo et homines idem significant et tamen haec est impossibilis: homo est homines, ita est in proposito quod licet ista easdem res significant, tamen sunt distinctae species et distincta praedicabilia" (ebd.).

[36] „intendit quod haec propositio non est per se, substantia est quantitas, nec est illa per se qualitas est quantitas; et hoc quia si hoc nomen quantitas accipitur pro quantitate continua permanente, connotat unam partem situaliter distare ab alia, non sic autem hoc nomen substantia vel qualitas. Dico ergo, quod intentio Aristotelis et aliorum

Wir können zusammenfassend sagen: Ockham leugnet den Realunterschied zwischen Substanz und Quantität, weil nach ihm die Materie, sei sie nun von der substantialen Form schon informiert oder nicht, notwendig voneinander abstehende Teile hat. Akzidens ist die Quantität nur, insofern als ihre Spezies kontingent ist, sie selbst ist aber notwendig mit der Materie bzw. der körperlichen Substanz gegeben. Der in der Expositio aurea geäußerte Gedanke, es sei ein Körper denkbar ohne voneinander abstehende Teile, d. h. ohne Ausdehnung, findet sich in den Summulae nicht wieder. In der Summa logicae tritt der begriffliche Unterschied zwischen Substanz und Quantität in den Vordergrund, insofern dort betont wird, daß der Begiff quantitas das Auseinandersein der Teile mitbezeichnet, was der Begriff substantia an sich noch nicht aussagt.

DAS VERHÄLTNIS VON SUBSTANZ UND QUANTITÄT NACH DEM SENTENZENKOMMENTAR

Kehren wir zum Sent. zurück. Ockham geht, wie wir sahen, von seiner These aus, daß die Quantität nichts von der Substanz oder Qualität Realverschiedenes ist. Ausdehnung und Quantität besagen also nicht etwas Absolutes oder etwas Beziehentliches über Substanz oder Qualität hinaus, sondern sie sind lediglich ein Wort oder ein Begriff, der in erster Linie die Substanz oder Qualität bezeichnet und mitbezeichnet, daß diese zugleich mit anderen äußeren Dingen existieren, zwischen denen örtliche Bewegung möglich ist, und zwar so, daß das Ganze am ganzen Ort ist und der Teil am Teil des Ortes, also zwischen den Teilen örtliche Bewegung möglich ist. Existiert eine Substanz auf diese Weise, dann wird sie mit diesem Wort Quantität bezeichnet, ist sie aber ganz an jedem Teile des Ortes, dann kann sie nicht quanta genannt werden[37].

multorum sunt, quod omnis quantitas non est aliqua res totaliter distincta a substantia et qualitate nec punctus, linea, superficies et corpus sunt inter se secundum se totaliter distincta" (I, cap. 45).

[37] „extensio vel quantitas non dicit aliquam rem absolutam vel respectivam ultra substantiam et qualitatem, sed est quaedam vox vel conceptus significans substantiam principaliter puta materiam vel formam vel qualitatem corporalem et connotans multas alias res, inter quas potest esse motus localis, ita quod significat substantiam vel qualitatem coexistentem multis rebus extrinsecis, inter quas potest esse motus localis, si essent tales, tamen quod tota substantia vel qualitas coexistit toti corpori extrinseco vel toti loco et pars una substantiae uni parti loci et alia alteri et sic deinceps; ita quod potest esse motus localis inter unam partem substantiae sic coexistentem loco et aliam coexistentem alteri parti loci et quando substantia vel qualitas sic coexistit loco, quod totum coexistit toti et pars parti ita uni quod non alteri, tunc dicitur substantia vel qualitas quantitas, hoc est tunc denominatur ab illo conceptu vel voce quae vocatur quantitas, quando autem sic coexistit loco, quod totum coexistit toti et totum cuilibet parti, tunc non dicitur quantitas vel quanta" (IV Sent. q. 4 G; G. f. 169 va).

Den Beweis führt Ockham vor allem damit, daß die Materie von sich aus Teile hat, die einzeln vernichtet werden können und je ihren Ort einnehmen. Denn, so folgert er, indem er auf dem Boden seiner Gegner argumentiert, wenn die Quantität von der Substanz realverschieden ist, dann ist sie später als diese, Gott kann aber das Spätere vernichten ohne irgendwelche Veränderung am früheren, er kann also die Quantität zerstören, ohne daß an der Substanz auch nur eine örtliche Veränderung vor sich geht. In dem Falle behalten aber alle Teile der Materie dieselbe Lage. Sie sind damit verschieden durch Ort und Lage, also ausgedehnt und circumscriptiv am Ort[38].

Auf den Einwand, wenn die Materie eines Akzidens beraubt wird, dann auch aller anderen Akzidentien, deren Träger jenes ist, gründet nun das Prädikament „ubi" auf der Quantität, dann muß mit ihr auch jenes der Materie genommen werden, also kann diese dann nicht am Orte sein, antwortet Ockham: Auf Grund der Allmacht Gottes ist das wohl möglich. Außerdem besteht ein Unterschied zwischen der örtlichen Gegenwart der Substanz und der der Quantität. Jene kann ohne diese vorliegen. Weiter ist nach Ockham alles circumscriptiv Gegenwärtige ausgedehnt. Die Materie ist aber für ihn aus sich heraus dadurch, daß sie Teile hat, deren einer an diesem, deren anderer an jenem Teil des Ortes ist, circumscriptiv gegenwärtig, also ist sie ausgedehnt[39].

Wenn, so argumentiert Ockham noch einmal ad hominem, die Materie unmittelbar der ihr realverschiedenen, sie informierenden Quantität coexistiert, und zwar das Ganze dem Ganzen und der Teil dem Teil, dann kann sie das auf Grund der göttlichen Allmacht auch tun, ohne von der Quantität informiert zu sein. Dann wäre die Materie aber ausgedehnt, weil sie nach Ort und Lage voneinander verschiedene Teile hat[40].

[38] „igitur si quantitas sit res absoluta distincta a materia et materia est prior quantitate, certum est, quod potest deus materiam facere destruendo solam quantitatem, ita quod nulla mutatio erit circa materiam nisi illa, quae est ab esse quantitatis ad eius non esse, et per consequens potest facere materiam sine quantitate absque motu locali partium materiae; igitur potest facere, quod tota materia et omnes eius partes maneant in eodem situ, in quo prius fuerunt sub quantitate et per consequens materia sic manens habet partes distinctas loco et situ et tota correspondet toti loco et pars parti, sicut prius sub quantitate; sed illud ego voco extensum et quantum, quod sic se habet quod totum correspondet toti et pars parti et sic est circumscriptive in loco" (ebd.).

[39] „Ex hoc arguitur omne quod est circumscriptive in loco est quantum, sed materia sine omni alio per hoc praecise, quod habet partes, quarum una est in una parte loci et alia pars in alia parte loci, est circumscriptive in loco, ergo igitur talis materia est quantitas" (ebd.).

[40] „Sed secundum illos, qui ponunt quantitatem esse rem absolutam distinctam a substantia et qualitate, materia immediate coexistit quantitati informanti eam, ita quod tota materia immediate sine omni medio absoluto et respectivo coexistit toti quantitati

In der Argumentation Ockhams liegt ein merkwürdiger Zwiespalt, auf den schon hier aufmerksam gemacht werden soll. Auf der einen Seite möchte es scheinen, daß er gegen die Quantität als absolutes und von der Substanz realverschiedenes Akzidens auftritt, weil für ihn entsprechend seiner Art, vom Konkreten und Erfahrbaren auszugehen, die Ausdehnung ein Wesensbestandteil oder besser eine unmittelbar mit ihr gegebene, wir können sagen, transzendentale Bestimmung der Materie bzw. der körperlichen Substanz ist, die nicht von ihnen trennbar ist, wie andererseits auch diese nicht ohne die Quantität bestehen können. In dieser Linie liegt es, wenn Ockham die Ablehnung der Realverschiedenheit zu begründen sucht, indem er beweist, daß die körperliche Substanz aus sich heraus Teile hat, und nicht erst auf Grund der Information durch die Quantität. Danach ist sie notwendig ausgedehnt, wenn auch Form und Maß der Ausdehnung kontingent sind. Damit verträgt sich auch noch die Bestimmung der Quantität als konnotativen Begriffs. Sie ist ein besonderer Gesichtspunkt, unter dem die Substanz betrachtet wird, nämlich der, daß sie auseinanderliegende Teile hat und entsprechend circumscriptiv am Orte ist. Die Quantität ist etwas Begriffliches, sie fügt der Substanz kein neues Sein hinzu, sondern entfaltet den mit der körperlichen Substanz gegebenen Seinsverhalt, wie etwa die Bestimmung verum die mit dem Sein gegebene Erkennbarkeit zum Ausdruck bringt.

Substanz und Quantitas müßten deshalb für Ockham, ontologisch gesehen, identisch und voneinander untrennbar sein, wenn sie auch logisch voneinander unterschieden sind. So definiert Ockham auch die Quantität mit „res habens partem extra partem" oder „res habens partem distantem a parte" oder „id quod est circumscriptive in loco" und schreibt diese Eigenschaften der körperlichen Substanz unmittelbar zu.

Aber auf der anderen Seite ist faktisch der Leib Christi in der Eucharistie nicht circumscriptiv gegenwärtig, also ohne Quantität. Diese Folgerung zieht Ockham auch, wie wir im folgenden sehen werden. Muß er uns dann aber nicht auch angeben, was neben der Allmacht Gottes, die er freilich bemüht, der Grund dafür ist, daß einmal die Substanz ausgedehnt ist und einmal nicht? Bedeutet damit die Preisgabe der Quantität als absolutes Akzidens ihre Verflüchtigung zur bloßen Vorstellung bzw. einer reinen Beziehung etwa zum Ort, deren Wegfall der Substanz kein Sein nimmt?

et pars una uni parti quantitatis et alia alteri; ergo eodem modo per potentiam divinam potest coexistere quantitati non informanti et hoc posito tunc esset quantitas, quia illud proprie loquendo est quantitas, quod habet partem extra partem distinctam loco et situ, ita quod totum correspondet toti et pars parti praecise. Et sicut argutum est de materia, ita et eodem modo dicendum est per omnia de forma substantiali et qualitate" (ebd.; G. f. 170r ab; Gött. f. 295 vb gekürzt).

An dieser Schwierigkeit gehen die Darstellungen der Lehre Ockhams mit Stillschweigen vorüber. Wenn G. Martin z. B. sagt, daß nach Ockham die Quantität nicht trennbar ist von der körperlichen Substanz und diese nicht ohne Quantität bestehen kann[41], so ist das letzte wohl eine Konsequenz aus Ockhams Beweisgang, sie wird aber von ihm nicht nur nicht gezogen, sondern das Gegenteil wird von ihm angenommen. Er bemüht sich nämlich, wie wir sehen werden, zu zeigen, daß der Leib Christi in der Eucharistie nicht ausgedehnt ist, Gott also hier die körperliche Substanz ohne die Quantität bestehen läßt. Indem Martin das verschweigt, verkürzt er die Problematik ungemein und geht an der eigentlichen Schwierigkeit vorbei. Andererseits müßte Böhner, der gegen De Wulf darauf hinweist, daß nach Ockham die körperliche Substanz ohne die Quantität bestehen kann, z. B. bei der Eucharistie[42], auch zeigen, daß diese These nicht nur eine Behauptung bei Ockham ist, die er macht, um mit dem Dogma der Transsubstantiation nicht in Konflikt zu kommen, sondern die im Ganzen seiner Lehre ihren Platz hat.

Diese Unklarheiten wirken sich im folgenden aus, wo Ockham ex professo auf die Eucharistie zu sprechen kommt. Auf Grund des Vorhergehenden stellt er die These auf, es sei nicht abwegig und in keiner Beziehung ein Widerspruch, daß die Substanz des Leibes Christi unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig sei. Denn wie etwas Unteilbares als Ganzes an verschiedenen Orten sein könne, z. B. ein Engel, oder die geistige Seele ganz am ganzen Ort

[41] „Die Quantität dagegen hat kein absolutes Sein, sie ist, wie wir im 1. Teil gesehen haben, nur ein transzendentaler Modus zusammengesetzten absoluten Seins, der materiellen Substanzen und Qualitäten also. Sie kann infolgedessen nicht ohne Substanz oder Qualität existieren, hat also kein Sein möglicher Selbständigkeit. Umgekehrt kann dann auch den Trägern dieses transzendentalen Seins der Quantität diese Quantität nicht einmal durch göttlichen Eingriff genommen werden. Die quantitativen Bestimmungen sind daher von jedem Sein, dem sie überhaupt zukommen, unabtrennbar" (G. Martin, Wilhelm von Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen, S. 195 f.).

[42] „However . . . a material substance can exist without the mode of having parts outside parts, as the body of Christ does in the Holy Eucharist, hence to say: ‚Dès lors, comme pour Descartes, l'étendue se confond avec l'essence du corps', is incorrect. For actual extension has nothing to do with the ‚essence' of a body or material substance, since it can be absent, as in the case of the body of Christ existing in non-quantitative manner in the Holy Eucharist", Boehner, A recent presentation of Ockham's Philosophy, in Franciscan Studies 9 (1949) S. 443—456, S. 446. F. Hoffmann dagegen macht auf diese Schwierigkeit aufmerksam: „Im Abschnitt über die Prädikamentenlehre sahen wir bei der Besprechung von Art. 12, daß für Ockham die Quantität nur die Ausdehnung der Substanz bedeutet. Dann allerdings ist schwer einzusehen, wie die Quantität von der Substanz — selbst durch ein Wunder der göttlichen Allmacht — getrennt werden kann." Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell. Breslauer Studien, Neue Folge 9 (1941) S. 149 f.

und ganz in jedem seiner Teile existiere, so sei es auch für etwas Teilbares kein Widerspruch, ganz dem Ganzen und jedem seiner Teile zu koexistieren. Weiter könne ein Teilbares, das mit all seinen Teilen am selben Ort zu sein vermöge, auch ganz und mit all seinen Teilen einem Ganzen gegenwärtig sein[43]. Der Leib Christi könne aber mit all seinen Teilen zusammen sein, denn natürlicherweise könnten ja schon Teile, die zuerst auseinander waren, nachher zusammen sein, so daß das, was vorher an verschiedenen Orten gewesen sei, nun an einem bestehe, wie es z. B. bei der Verdünnung oder Verdichtung der Fall sei. Weiter bestehe dafür, daß zwei Teile eines Körpers zusammen seien, keine größere Schwierigkeit als dafür, daß zwei Körper es seien. Schließlich könne etwas, das unter größerer und kleinerer Ausdehnung bestehen könne, überhaupt ohne jede Ausdehnung sein[44].

Es braucht nicht darauf hingewiesen zu werden, daß die vorhergehenden Sätze lauter unbewiesene Behauptungen sind, der Schluß von der Daseinsweise des Engels und der geistigen Seele auf die der körperlichen Substanz besonders abwegig ist und Ockham schließlich mit der zuletzt aufgestellten These gegen seinen eigenen Grundsatz verstößt, daß etwas, was sich gleichgültig verhält gegen die Spezies, es damit nicht auch gegenüber der Gattung tut, etwas, was verschiedene Dimensionen haben, deshalb noch nicht ohne jede Dimension sein kann.

Ockham sucht zunächst zwei Schwierigkeiten zu beantworten: Wie kann ein Körper als ein Ganzes an verschiedenen Orten sein? Das ist nach Ockham keine größere Schwierigkeit, als wenn die Seele ganz im ganzen Körper und in jedem seiner Teile oder derselbe Engel ganz an einem Ort und ganz an jedem von dessen Teilen existiert. Das nähmen wir aber gemäß der theologischen und philosophischen Wahrheit an. Auch hier treffen wir damit wieder die leichtfertige Übertragung von Möglichkeiten der geistigen Substanz auf

[43] „Probatur quia sicut non repugnat alicui indivisibili, quod secundum se totum coexistat distinctis locis, sicut angelus secundum se est in toto loco et in qualibet eius parte ... ita non repugnat divisibili, quod secundum se totum coexistat alicui toti et cuilibet eius parti. Praeterea cuicumque divisibili non repugnat esse simul secundum omnes suas partes, ei non repugnat coexistere alicui toti secundum se totum et secundum omnes suas partes, sed corpori Christi non repugnat esse simul secundum omnes suas partes" (IV Sent. q. 4 H).

[44] „Tum quia naturaliter possunt esse aliquae partes primo distinctae simul, sic quod illae partes quae prius coexistebant pluribus locis nunc coexistunt uni loco, patet quando de raro fit densum, partes rari, quae prius coexistebant pluribus partibus loci, nunc eadem coexistunt uni parti, sicut prius patuit. Tum quia non est maior difficultas, quod duae partes corporis sint simul quam quod duo corpora sint simul, sed unum potest fieri per potentiam divinam, ergo et aliud. Praeterea cuicumque non repugnat esse sub maiori extensione et minori, non repugnat sibi esse sine omni extensione, sed corpus Christus est huiusmodi" (ebd.; G. f. 170rb).

die körperliche an, und zwar gerade in Dingen, die diese von jener spezifisch unterscheiden.

Die zweite Schwierigkeit lautet: Wie können mehrere Teile an einem Ort sein, wie kann also der ganze Leib Christi unter jedem Teil der Gestalten sein?

Wenn zwei Körper oder zwei Engel, so lautet Ockhams Antwort, an einem Ort sein können, dann auch zwei Teile eines Körpers. Es besteht also keine Schwierigkeit darin, daß der Leib Christi nicht auf quantitative Weise und circumscriptiv gegenwärtig ist, sondern so, daß er ganz unter jedem Teil der Brotsgestalt zugegen ist[45].

Mit dieser Feststellung, daß der Leib Christi nicht quantitativ und circumscriptiv gegenwärtig ist, sondern ganz in der ganzen und ganz in jedem Teil der Brotgestalt, sind wir über das fraglos für alle Meinungen Feststehende noch nicht hinaus und haben keine Antwort auf die zur Diskussion stehenden Fragen bekommen. Vielleicht werden diese in den Antworten auf die sechs Zweifel, die den übrigen Teil der Quästion ausmachen, ihre Klärung erfahren.

1. Gegen den Einwand, wenn man den Realunterschied von Substanz und Quantität fallen läßt, gibt man ein Prädikament auf, führt Ockham an: Dasselbe Argument läßt sich gegen die Leugnung des Realunterschiedes von der Relation und ihrem Fundament anführen. Der Unterschied der Prädikamente ist nicht in der Sache zu suchen, sondern im Begriff. Sie sind nicht verschiedene Weisen des Seins, sondern der Aussage. Die Quantität bezeichnet nach der Meinung des Philosophen keine eigene Sache, sondern steht als Begriff für die Substanz oder Qualität, sofern sie ausgedehnt sind[46].

2. Ist die Substanz einmal ausgedehnt und einmal nicht, so ist das ein Übergang von einem Gegenteil ins andere; der ist nicht möglich, ohne daß etwas Absolutes hinzugewonnen oder verloren wird. Die sonst aus-

[45] „non est maior difficultas quam quod duo corpora coexistant uni loco vel duo angeli eidem; et hoc sive sint corpora gloriosa sive non gloriosa ... quia nec est ibi quantitative nec circumscriptive ... sed non sic coexistit sub speciebus panis, sed sic quod totum corpus Christi existit sub tota hostia et totum sub qualibet parte quia una pars corporis Christi sic se habet, quod non plus repugnat sibi coexistere alteri, quam unum corpus repugnat alteri" (IV Sent. q. 4 K ad 2; G. f. 170va).

[46] „Ideo dico pro utroque quod distinctio praedicamentorum non est accipienda in rebus, sed in conceptibus possunt assignari diversi ordines praedicabilium, non pro se sed pro rebus et sic potest dici praedicamentum distinctum, non quia res distincta a substantia et qualitate sibi correspondet, sed quia est conceptus quidam significans substantiam realem et qualitatem non absolute sed extensas et sic intelligit philosophus" (IV Sent. q. 4 L).

gedehnte Materie ist in der Eucharistie aber als Materie des Leibes Christi nicht ausgedehnt[47].

Nach Ockham ist dagegen ein Übergang ins Gegenteil möglich lediglich auf Grund des zeitlichen Ablaufes oder einer örtlichen Bewegung. Das Beispiel für den ersten Fall ist uns schon in der Gnadenlehre begegnet[48]. Für den zweiten, nämlich den Übergang ins Gegenteil auf Grund örtlicher Bewegung, bringt Ockham folgendes: Nehmen wir an, der Himmel sei in örtlicher Bewegung, ohne daß ein Ort außer ihm besteht. Dann gewinnt er nichts Neues hinzu, weder etwas Absolutes noch einen Bezug zu einem Ort, denn ein solcher besteht ja nicht, und doch geht er von einem Gegenteil ins andere über, denn er ist ja bald in der und bald in jener Lage. Besteht aber nun ein Ort, dann gewinnt der Himmel jeweils einen neuen hinzu, den er vorher nicht hatte. Diese Änderung bleibt im Äußeren, denn der Himmel ist so und so derselbe. Das letzte trifft nach Ockham auch zu, wenn die nicht ausgedehnte Materie Ausdehnung bekommt. Dabei erlangt sie durch örtliche Bewegung der Teile etwas Neues, allerdings nur etwas ihr Äußerliches, nämlich einen Ort, den sie vorher nicht hatte. Bei der Verdünnung wird ja auch lediglich durch örtliche Bewegung ein neuer, größerer Ort eingenommen. Wird durch Gottes Allmacht aus der ausgedehnten Materie eine nicht ausgedehnte, dann vollzieht sich ebenfalls ein Übergang ins Gegenteil auf Grund bloßer lokaler Bewegung der Teile zueinander, indem nämlich die Teile, die vorher Abstand voneinander hatten, jetzt alle am selben Ort sind[49].

Wir können nicht immer im Laufe der Darlegungen darauf hinweisen, wo Ockhams Beweisführung nicht stichhaltig ist. In dem Beispiel von der Verdünnung und Verdichtung etwa setzt er das voraus, was zu beweisen ist, nämlich daß nicht jeweils eine neue Quantität von der sich verdünnenden oder verdichtenden Substanz hinzugewonnen wird. Was aber wichtig ist, Ockham geht wieder ganz darüber hinweg, daß der Übergang vom nicht Ausgedehnten zum Ausgedehnten der in eine andere Ordnung ist, der vom Dichten zum Dünnen aber nur ein Mehr oder Weniger bedeutet.

3. Wie kann die Substanz ihre eigene Quantitas haben, wo sie doch nach der Meinung aller unteilbar ist? Ist es aber der Fall, dann können Materie und Form nie eins werden, oder es müssen zwei ausgedehnte Dinge am selben Ort sein, denn Materie und Form haben dann beide ihre Quantitas. Entsprechend der von ihm vertretenen Ansicht gibt Ockham zur Antwort: Die Substanz ist teilbar, und wenn auf Grund der Allmacht Gottes Materie, Form und Qualität für sich beständen, dann wären sie alle circumscriptiv am Ort und ausgedehnt. Doch, so fährt er fort, hat die Ansicht Wahrheit für sich, daß die Substanz an sich und ihrem Wesen nach nicht in nach Ort und Lage verschiedene Teile zu teilen ist, denn das kommt der Substanz nur zu, wenn sie ausgedehnt ist, sie kann aber aus sich heraus wesentlich ohne Ausdehnung existieren[50].

Hier wird die ganze Schwierigkeit der Ockham-Deutung offenbar. Auf der einen Seite betont er in ganz massiver Weise, daß sowohl die Materie als auch die substantiale Form und die Qualität aus sich heraus ausgedehnt sind, d. h. auseinanderliegende Teile haben. Andererseits räumt er auch der gegenteiligen Meinung, daß nämlich die Substanz an sich und ihrem Wesen nach noch keine Teile hat, nicht ausgedehnt und deshalb auch nicht teilbar ist, Wahrheit ein. Was macht dann aber, so möchten wir fragen, die Substanz ausgedehnt? Die Beziehung zum Ort? Am Ort ist nach Ockham auch der Engel oder die geistige Seele. Also höchstens das Circumscriptiv-am-Ort-sein, d. h. aber das Auseinandersein der Teile, was für Ockham wieder identisch ist mit dem Ausgedehntsein.

Wenn die Ausdehnung aber der Substanz an sich nicht zukommt, was ist sie dann, wenn sie kein absolutes Akzidens ist? Eine Weise unserer Anschauung, ein bloßer Gesichtspunkt? Wenn die Qualitas, so wird der Einwand fortgeführt, ihre eigene Quantitas hat, so ergibt sich die doppelte Schwierigkeit: Wie kann die Quantitas der Qualitas mit der der Substanz zusammen-

[47] „Secundum est de hoc quod dicitur quod extensio nova potest esse in substantia sine omni re nova, quia non potest esse transitus de contradictorio in contradictorium sine omni generatione et corruptione, sed materia potest esse modo non extensa sicut materia corporis Christi in eucharistia et post potest extendi . . ." (IV Sent. q. 4K secundum).

[48] Siehe oben S. 71 Anm. 105; S. 95 Anm. 185; S. 99 Anm. 198.

[49] „Dico per hoc quod per motum localem partium acquiritur aliquid de novo isti materiae, quod prius non habuit, aliquid extrinsecum dico et non intrinsecum, quia acquiritur sibi locus circumstans, quem prius non habuit . . . sicut quando de denso fit rarum nihil novum intrinsecum denso acquiritur nec absolutum nec respectivum, sed tantum per motum localem partium densi acquiritur sibi novus locus et maior quam prius. Eodem modo si materia sit nunc extensa et fiat inextensa per potentiam divinam est transitus ibi de contradictorio in contradictorium per motum localem partium materiae ad invicem, quia omnes partes quae prius distabant, sunt simul" (IV Sent q. 4L; G. f. 171rb; Gött. f. 296rb, gekürzt).

[50] „Ad aliud dico quod substantia divisibilis est secundum istam opinionem, quia tam materia quam forma substantialis quam qualitas, etiam si essent separatae ab invicem per potentiam divinam, haberet unumquodque istorum partem extra partem loco et situ distinctam et totum coexisteret toti loco et pars parti et per consequens unumquodque istorum est circumscriptive in loco. Habet tamen veritatem, quia substantia secundum se et essentiam suam non est divisibilis in partes loco et situ distinctas, quia hoc non competit substantiae, nisi quando extenditur et potest secundum se essentialiter existere sine omni extensione et sic potest verificari" (IV Sent. q. 4L ad 3. primo; G. f. 171rb/va).

bestehen und wie kann die Qualitas ein Kompositum von zwei Quantitäten, nämlich der Materie und der Form, gleichzeitig informieren?

Dazu sagt Ockham: Quantitäten derselben Art können nicht am selben Ort sein, wohl aber verschiedener Art, wenn sie wie Akt und Potenz zueinander stehen, also die Quantitas von Materie und Form und diese wieder mit der der Qualität.

4. Wichtigen Aufschluß über die Daseinsweise des Leibes Christi gibt uns Ockhams Antwort auf den vierten Einwand. Dieser lautet: Die Ausdehnung ist zwar ein Akzidens, das ohne Zerstörung des Subjekts kommen und gehen kann, aber wo das Subjekt ist, muß auch das es am meisten benennende Akzidens sein. Mit dem Leibe Christi muß also seine Ausdehnung in der Eucharistie gegeben sein. Er kann damit nicht definitiv gegenwärtig sein. Die Quantitas kann aber wieder nicht ohne die Positio sein, weil diese ihre unterscheidende Eigentümlichkeit ist, also muß der Leib Christi auseinanderliegende Teile haben. Schließlich muß er wie jeder organische Körper eine bestimmte Figur, damit aber auch wieder voneinander abstehende Teile haben.

Der Leib Christi, so antwortet Ockham, ist in der Hostie nicht ausgedehnt, und es ist sehr wohl möglich, daß er im Himmel die quantitative Seinsweise hat und in der Hostie nicht[51]. Der Begriff Akzidens ist doppelt zu verstehen, als etwas die Substanz Informierendes oder als ein von der Substanz aussagbarer Begriff, der einmal ausgesagt wird, einmal nicht. Im ersten Sinne ist die Quantitas kein Akzidens, weil sie keine von Substanz und Qualität verschiedene Sache ist, wohl aber im zweiten Sinn. Denn sie ist ein Begriff, der einmal von der Substanz ausgesagt wird, einmal nicht. Damit ist er ein konnotativer Begriff, der zunächst die Substanz und Qualität bezeichnet und mitbezeichnet, daß sie circumscriptiv existiert[52].

Was die Positio angeht, so gibt Ockham zu, daß die Quantitas und Ausdehnung nicht möglich sind ohne die doppelte Positio als ordo partium in toto und ordo partium in loco. Aber in der Eucharistie sei der Leib Christi

[51] „Ad aliud de corpore Christi dico secundum opinionem istam, quod substantia corporis Christi potest esse non extensa in hostia eadem, tamen potest esse extensa in caelo . . . in uno loco habet modum quantitativum, puta in caelo, in hostia non" (IV Sent. q. 4 L ad 4).

[52] „Dico quod dupliciter accipitur accidens. Uno modo pro aliqua re informante substantiam. Alio modo pro conceptu praedicabili de substantia, qui aliquando praedicatur de ea, aliquando non, primo modo secundum istam viam non est accidens, quia non est res absoluta vel respectiva alia ab substantia et qualitate. Secundo modo est accidens, quia est quidam conceptus, qui aliquando praedicatur de substantia aliquando non. Unde est conceptus connotativus significans substantiam et qualitatem, tamen connotando totum coexistere toti et partem parti" (ebd.).

ja nicht ausgedehnt[53]. Ähnliches gelte von der Figur. Wo keine Ausdehnung sei, gebe es auch keinen Abstand und keine Ordnung der Teile. Wenn man aber sage, ein organischer Körper sei ohne Figur nicht möglich, so sei dem zu entgegnen, der Leib Christi sei in der Eucharistie eben nicht organisch[54].

5. Der fünfte Einwand kommt zurück auf das Axiom des Scotus, was sich gegenüber jeder Art einer Gattung kontingent verhält, tut es auch der Gattung selbst gegenüber[55]. Die Gültigkeit dieses Satzes hatte Ockham schon an anderer Stelle bestritten. Hier macht er einen Unterschied, je nachdem, ob es sich handelt um absolute Begriffe, d. h. solche, die ein absolutes Sein meinen und es unmittelbar bezeichnen, wie substantia, homo, animal etc., oder um konnotative Begriffe, die eine Sache in erster Linie bezeichnen und eine andere mitmeinen[56].

Für die absoluten Begriffe trifft nach Ockham der Satz des Scotus zu. Kann ein Mensch ohne albedo und ohne nigredo sein, dann auch ohne Farbe überhaupt, wenn ohne abstrakte und ohne intuitive Erkenntnis, dann ohne Erkenntnis, allerdings nur durch besonderes Eingreifen Gottes.

Handelt es sich aber um konnotative Begriffe, dann stimmt der Satz nicht. Der Begriff figura z. B. bezeichnet dasselbe wie linea und corpus, meint aber noch andere positive und negative Aussagen mit. Die Linie verhält sich nun gleichgültig allen Arten der Figur gegenüber, kann z. B. gerade oder kreisförmig sein oder die Form des Dreiecks haben, nicht aber verhält sie sich kontingent jeder Figur überhaupt gegenüber, denn es kann keine Linie ohne jede Figur bestehen. Was der Begriff Linie aussagt, ist auch der Inhalt des Begriffes Figur, nur bezeichnet dieser noch einige Negationen mit, gegenüber denen der Begriff Linie indifferent ist[57].

[53] „sed in hosttiia non est quantum nec extensum, quia non habet modum quantitativum" (ebd.).

[54] „Nunc autem qunado substantia sit sine quantitate et extensione sicut est in eucharistia, non possunt sic partes distare nec ordinare in toto vel in loco ideo sicut deus facit corpus suum sine extensione et quantitate, ita sine figura, nec plus est inconveniens de uno quam de alio. Et quando dicitur, quod corpus organicum non est sine figura, dico quod deus potest facere corpus animatum sine figura sed vocando corpus organicum corpus animatum extensum sic vel sic, tunc tale non potest deus facere sine figura, quia tale oportet esse vel rectum vel curvum, sed sic non est corpus in eucharistia organicum sed tantum primo" (IV Sent. q. 4 L ad 4; Gött. f. 296vb).

[55] „quaecumque natura respicit contingenter quamlibet formam alicuius generis, respicit contingenter totum illud genus" (IV Sent. q. 4 D).

[56] „dico quod aliquando conceptus ordinati in linea praedicamentali significant absolute ea quae significant, sicut substantia, animal, homo etc. aliquando sunt conceptus connotativi qui principaliter significant unam rem et eandem et connotant aliam rem vel negationes" (IV Sent. q. 4 L ad 5).

[57] „Secundo modo loquendo quando sunt conceptus connotativi subordinati, tunc non est propositio vera: sicut est de linea reali vel corpore et figura, quia figura significat

Genau so ist es mit der Position, die die spezifische Eigentümlichkeit der Quantität ist. Wie diese bezeichnet sie zunächst dasselbe wie der Begriff corpus quantum, dann aber mit verschiedenen Negationen, d. h. sie bezeichnet die Substanz und Qualität und bezeichnet diesen oder jenen Abstand mit. Ein Körper kann nun ohne diesen oder jenen Abstand bestehen, aber nicht ohne jeden Abstand überhaupt. Das gilt auch sonst. Eine Sache steht z. B. beiden Teilen einer contradictio kontingent gegenüber, und doch muß einer notwendig von ihr gelten. So kann ein Mensch weiß und nicht weiß sein, muß aber eines von beidem sein[58].

6. Der sechste Einwand geht von der in der vorgetragenen Lehre angenommenen Gegenwart des Leibes Christi an verschiedenen Orten aus und argumentiert: Oben und unten sind konträr zueinander und können nicht gleichzeitig von demselben gelten.

Nach der Darlegung einer Reihe von Einwänden und Lösungsversuchen trägt Ockham seine Ansicht zur Gegenwart eines Körpers an vielen Orten wie folgt vor: Derselbe Leib kann an verschiedenen Orten definitiv sein, der Leib Christi existiert ja ganz in der Hostie und in jedem ihrer Teile. Um so mehr kann er dann circumscriptiv an verschiedenen Orten sein. Etwas Unteilbares kann es ja auch, wie etwa die Seele im Leib und ein Engel an den Teilen eines Ortes[59].

Die Schwierigkeiten sucht Ockham also gar nicht zu lösen, sondern er behauptet zur Möglichkeit der definitiven Gegenwart eines Körpers an mehreren Orten noch die der circumscriptiven hinzu. Dazu treffen wir auch hier

eandem rem, quam significat linea vel corpus et connotat aliquas negationes vel affirmationes; et ideo licet linea realis respicit contingenter omnem figuram, sicut patet ad sensum quia circularem, triangularem etc. non tamen figuram in communi, quia impossibile est quod sit linea nisi habeat figuram et ratio est, quia quae significat haec linea, significat figura in communi et similiter, haec figura connotat tamen aliquas negationes, ad quas linea se habet indifferenter" (ebd.).

58 „Eodem modo forte est de positione quae est differentia quantitatis, quia corpus quantum respicit omnem seu quamlibet talem positionem contingenter, non tamen quantitatem et hoc quia tam positio utraque quam quantitas in communi significant illud idem quod corpus quantum et connotant omnes negationes quae possunt convenire, puta significant substantiam et quantitatem, connotando talem vel talem distantiam . . . et hoc quantum potest esse sine illa distantia et illa etc. non tamen sine omni" (ebd.).

59 „Ideo teneo quod idem corpus potest esse in diversis locis diffinitive; sed corpus Christi coexistit principaliter toti hostiae et cuilibet parti, igitur eodem modo et multo magis potest esse praesens distinctis locis, ita quod totum toti et pars parti et hoc est esse circumscriptive in loco. Similiter idem indivisibile potest esse in diversis sicut anima in toto corpore et tota in qualibet parte corporis et angelus totus esse in toto et in qualibet parte eius" (IV Sent. q. 4 N Resp. ad 2. dubium; G. f. 172va).

wieder den Beweis von der Seinsweise des Engels oder der geistigen Seele her an.

Den Lösungsversuch, daß die Substanz des Leibes Christi nicht selbst unmittelbar am Orte sei, sondern nur mittels der Gestalten des Brotes, läßt Ockham nicht gelten. Denn das erfordere eine besondere Vereinigung des Leibes Christi mit der Brotsgestalt, die nicht vorliege. Somit ist der Leib Christi unmittelbar am Orte gegenwärtig, und die Brotsgestalt trägt zu dieser Gegenwart nichts bei[60]. Gott kann ja auch die Gestalten zerstören und den Leib Christi gegenwärtig halten. Ockham wiederholt: Wenn der Leib definitiv an verschiedenen Orten sein kann, dann kann er es noch eher örtlich und circumscriptiv[61].

Daraus ergibt sich aber die Schwierigkeit, daß dasselbe Subjekt an einer Stelle von einem bestimmten Akzidens informiert sein könnte, an einer anderen Stelle nicht, etwas hier warm sein könnte, in Rom dagegen kalt. Das ist nach Ockham kein Widerspruch. Es kann die Substanz durchaus irgendwo bestehen, wo ihr Akzidens nicht ist.

Als Beispiel führt er die hypostatische Union an, die allgemein mit der von Substanz und Akzidens verglichen werde: Das göttliche Wort könne irgendwo sein, wo die angenommene menschliche Natur nicht sei. Dagegen könne man nicht anführen, das verbum divinum kenne keine Grenzen, das Subjekt des Akzidens aber wohl, denn secundum quid sei die körperliche Substanz auch unbegrenzt, weil sie nämlich auf Grund der Allmacht Gottes an verschiedenen Orten sein kann[62]. Auch hier setzt Ockham wieder voraus, was zu beweisen ist.

Ebenso wenig, schließt Ockham sein Argument, wie aus dem Satz: Gott ist hier nicht als Fleischgewordener, folgt: also ist er nicht Fleisch geworden, folgt aus dem Satz: Ein Körper ist hier nicht in loco, also ist er überhaupt

60 „ergo corpus Christi cuicumque est praesens est seipso immediate praesens; et per consequens illa species panis nihil facit ad praesentiam corporis Christi, hoc est hostia, quia potest deus conservare corpus in illo loco, in quo modo est hostia, et destruere hostiam; et hoc nullam contradictionem includit et hoc facto corpus Christi esset praesens in illo loco immediate" (ebd.).

61 „et si potest corpus Christi immediate esse in distinctis sacramentis potest esse in distinctis locis circumscriptive, nec apparet unum inconveniens maius alio, immo minus apparet inconveniens, quod aliquod corpus sit in distinctis locis sic quod totum sit in toto et pars in parte, quam quod sit in distinctis locis, ita quod totum sit in toto et totum in qualibet parte, sed secundum habemus ex fide, ergo primum est possibile" (IV Sent. q. 4 N; G. f. 172v ab).

62 „potest natura divina et verbum esse et est alicubi ubi non est natura assumpta, igitur eodem modo potest esse in proposito . . . substantia corporea est illimitata, quia potest esse in diversis locis simul, immo ubique per potentiam divinam et non virtute propria, ideo dicitur tantum illimitatum secundum quid et non simpliciter" (ebd.).

nicht in loco, oder: Ein Körper hat hier kein eigenes ubi, also hat er überhaupt kein zur Bewegung ausreichendes ubi.

Wie nun nach Ockham ein Körper an verschiedenen Orten sein kann, so können auch mehrere Körper am selben Ort sein, seien sie verklärt oder nicht, definitiv oder circumscriptiv gegenwärtig. So sind der Leib Christi und die Brotsgestalt am selben Ort, diese circumscriptiv und jener definitiv[63].

Manchmal hat man den Eindruck, als bemühe Ockham sich zu zeigen, daß der Unterschied von definitiver und circumscriptiver Gegenwart für die Möglichkeit der Gegenwart Christi im Sakrament eigentlich bedeutungslos ist. Auf den Einwand, etwas, das an einem Ort existiert und einen anderen erreichen will, muß jenen verlassen oder der neue Ort muß zu ihm bewegt werden, antwortet er z. B.: Ein Körper kann irgendwo gegenwärtig werden ohne örtliche Bewegung, allerdings nicht ohne Veränderung überhaupt. So wird der Leib Christi gegenwärtig, wo er vorher nicht war, ohne den alten Ort zu verlassen. Er könnte unter denselben Umständen auch circumscriptiv gegenwärtig werden[64].

Auf den Einwand, überall zu sein, widerspreche der Begrenztheit, erhalten wir die Antwort: Der Leib Christi ist zwar an sich begrenzt, aber auf Grund der Allmacht Gottes kann er unbegrenzt sein. So kann er unbeschadet seiner Begrenztheit auf allen Altären sein[65].

Wenn man auf dem üblichen Standpunkt der Realverschiedenheit von Substanz und Quantität steht, kann man nach Ockham die Ansicht vertreten, daß Christus unter den Gestalten ohne jede Quantität, im Himmel dagegen mit ihr zugegen ist[66]. Oder man muß sagen, die Quantitas des Leibes Christi ist unter den Getalten des Brotes nicht circumscriptiv, sondern definitiv zu-

[63] „sive unum sit in loco localiter et circumscriptive et aliud diffinitive, ita quod totum sit in toto et pars in parte praecise, sicut Christi corpus et species panis sunt in eodem loco . . .“ (IV Sent. q. 4 O ad 1).

[64] „corpus Christi in sacramento eucharistiae est modo praesens, ubi prius non fuit, et tamen subito et eodem modo potest esse in diversis locis circumscriptive sine omni motu. Et quando dicitur, si moveatur ad alium locum relinquit primum. Dico quod sicut corpus Christi secundum fidem est modo praesens loco cui prius non fuit praesens et sic mutatur et tamen non relinquit locum suum in caelo, ita potest fieri circumscriptive in quo prius non fuit, et tamen non relinquet locum primum nec apparet unum inconveniens magis quam aliud“ (IV Sent. q. 4 O ad 2; G. f. 173rb).

[65] „ad aliud dico, quod licet corpus Christi sit limitatum de se, tamen per potentiam divinam potest esse illimitatum ad multa loca, sicut potest esse in multis altaribus non obstante limitatione sua“ (IV Sent. q. 4 O ad 5).

[66] „Tenendo tamen communem opinionem de quantitate quod sit res absoluta distincta a substantia et qualitate, sic potest uno modo dici, quod corpus Christi est sub illis speciebus sine omni quantitate et quod est in caelo cum quantitate modo prius exposito“ (ebd.).

gegen. Dann würde sie wie die Substanz ganz im ganzen Ort und ganz in jedem seiner Teile existieren, womit auch mehrere Quantitäten am selben Ort wären. Dann stimme man aber auf der ganzen Linie mit der Ansicht überein, die keinen Realunterschied zwischen Substanz bzw. Qualität und Quantität annehme.

Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, ob Ockham die Konsequenzen der gegnerischen Meinung richtig sieht, wir haben vor allem darauf zu achten, daß er hier zum Schluß deutlich sagt: Die Quantitas des Leibes Christi ist im Sakrament definitiv gegenwärtig, das bedeutet, die Teile durchdringen sich gegenseitig, und mehrere Quantitäten sind zugleich am selben Ort. Wie massiv er sich das vorstellt, erhellt aus den Beispielen, die er im folgenden bringt: Für den Fall, daß aus der ausgedehnten Materie unausgedehnte wird oder umgekehrt, gibt es nach ihm drei Möglichkeiten: Die ausgedehnte Materie kann einen größeren, einen kleineren oder denselben Ort einnehmen wie die nicht ausgedehnte. Im dritten Fall geht beim Übergang von der nicht ausgedehnten zur ausgedehnten Materie nur eine mutatio deperditiva vor sich, die Teile, die vorher alle Stellen des insgesamt eingenommenen Platzes einnahmen, geben alle auf bis auf eine; der Fuß etwa behält nur einen bestimmten Platz zurück, gibt aber durch örtliche Bewegung z. B. den Platz, den er vorher mit dem Kopf gemeinsam beschlagnahmt hatte, auf. Dasselbe tut der Kopf.

Wird aber aus der ausgedehnten Materie unausgedehnte am selben Ort, dann geht nur ein motus localis acquisitivus vor sich. Jeder Teil behält seinen bisherigen Platz, gewinnt aber viele andere hinzu, der Kopf behält z. B. seinen Platz und wird örtlich bewegt, um dazu den des Fußes und viele andere einzunehmen[67].

Dagegen läßt Ockham den Einwand, es könnte nicht eine Quantitas hier und die andere dort sein, ohne daß sie sich gegenseitig berühren und ohne commensuratio quantitatis ad locum, was aber wieder circumscriptive Gegenwart bedeutet, nicht gelten. Er gibt zur Antwort: Zur gegenseitigen Berührung ist Abstand erforderlich, und der Einwand hat recht, wenn jeweils

[67] „Si tertio modo de materia non extensa fiat extensa, tunc est tantum mutatio deperditiva non acquisitiva, quia tunc omnes partes, quae tunc omnes simul fuerunt cum toto et qualibet parte, dimittunt loca prius habita, sed non omnia, quia quaelibet pars retinet unum certum determinatum ubi quando extenditur et movetur localiter perdendo omnia loca . . . Si autem de materia extensa fuit non extensa in aequali loco, tunc est tantum motus localis acquisitivus et tunc quaelibet pars tenet locum quem prius habuit et acquirit multa alia loca de novo, quia tot quot sunt partes aliae, quia totum et partes moventur localiter ad essendum simul, ita quod caput tenet locum quem prius habebat et movetur localiter ad occupandum locum pedis et sic de aliis partibus“ (ebd.; G. f. 173vb; ähnlich Gött. f. 298ra).

ein Teil hier und nicht anderswo und ein anderer anderswo und nicht hier ist; bei der Eucharistie ist aber jeder Teil des Leibes Christi, wo auch der andere ist[68].

Wird aber gesagt, es sei Wesensart der Substanz definitiv und der Quantitas circumscriptiv zu existieren, es könne also die Quantitas nur circumscriptiv am Ort sein, so stellt Ockham dem entgegen: Jeder Kreatur kommt es zu, definitiv am Orte zu sein, also auch der Quantitas, und zwar unmittelbar durch sich selbst. Sie kann definitiv und circumscriptiv am Orte sein. Nach der Ansicht von der Realverschiedenheit kann dagegen die Substanz nur definitiv zugegen sein und circumscriptiv allein mittels der Quantität[69].

Versuchen wir einmal die Lehre Ockhams über die Quantitas des Leibes Christi im Sakrament, wie er sie im Sentenzenkommentar vorträgt, zusammenzufassen:

Der Leib Christi ist definitiv gegenwärtig, d. h. ganz in der ganzen Hostie und ganz in jedem ihrer Teile. Er ist demnach nicht quantum, d. h. nicht ausgedehnt. Ist damit seine Quantitas auch nicht unter der Hostie gegenwärtig? An sich ist die Frage mit dem vorhergehenden Satz schon beantwortet, und Ockham sagt auch gemäß seiner Gleichsetzung von Quantitas mit circumscriptiv am Ort sein, daß das, was definitiv am Ort ist, nicht Quantitas habe oder sei[70].

Aber andererseits spricht er in dem behandelten Abschnitt mehrfach davon, daß die Quantitas des Leibes Christi definitiv gegenwärtig sei[71]. Damit rettet er zur Not seine These, daß die Quantitas nicht realverschieden ist von der

[68] „non tangunt se, quia ad tactum requiritur distantia inter partes et inter totum et partes. Nunc autem si quantitas corporis Christi sit sub illa specie, quaelibet pars quantitatis est, ubi est alia et e converso, et ideo partes non tangunt se nec sunt circumscriptive in loco . . ." (IV Sent. q. 4P ad 1); G. f. 174ra).

[69] „Ad aliud nego assumptum, quia esse in loco diffinitive convenit omni creato et ita quantitati sicut substantiae, sed esse in loco circumscriptive solum competit quantitati et cuiumque competit: competit illi mediante quantitate. Unde dico quod quantitas potest esse in loco diffinitive et circumscriptive, sed substantia ex se, retenta illa positione, potest solum esse in loco diffinitive et si sit circumscriptive in loco, hoc solum est per quantitatem" (IV Sent. q. 4P ad 2; G. f. 174ra).

[70] „quando autem sic coexistit loco, quod totum coexistit toti et totum cuilibet parti, tunc non dicitur quantitas vel quanta" (IV Sent. q. 4G; G. f. 169va).

[71] „tunc est in loco diffinitive, sic est de quantitate corporis Christi sub illis speciebus" (IV Sent. q. 4C). Vgl. IV Sent. q. 4G; IV Sent. q. 4P. In Quodl. IV, 36 (31) sagt er auf das argumentum principale, daß der Leib Christi quantum sei, weil seine quantitas da sei, und er deshalb auch circumscriptiv am Orte sei: „Ad argumentum principale dico, quod corpus Christi sub hostia non est quantum. Et si quantitas sit una pellis media intra substantiam et qualitatem, sicut homines dicunt communiter. Tunc dico, quod vel ista quantitas non est sub hostia sed est in caelo. Vel si sit ibi, tunc est tantum ibi diffinitive sicut substantia et ita illa quantitas non est quanta" (Vat. lat. 3075 f. 45ra).

Substanz, straft er aber seine Definition der Quantitas Lügen, wonach das Wesen der Quantitas das Auseinandersein der Teile ist. Die definitive Seinsweise der Quantitas haben wir uns als ein Sichdurchdringen aller Teile vorzustellen, das durch örtliche Bewegung der Teile zustandekommt. Dieser Übergang vom Ausgedehntsein zum Nichtausgedehntsein erfordert also nur eine örtliche Bewegung und bedeutet nicht das Hinzukommen und Verschwinden von etwas wirklich Existierendem, einer realverschiedenen Qantitas. Diese ist Akzidens nur im Sinne einer Bestimmung, die einem Sein einmal zugesprochen und einmal abgesprochen werden kann, wobei diese Veränderung der Bestimmbarkeit aber keine Änderung des Bestimmbaren selbst bedeutet[72].

Die Quantitas ist ein bloßer Begriff, und zwar ein konnotativer. Ein solcher bezieht sich auf mehrere Objekte, von denen das eine primär und das andere sekundär gemeint ist, das eine in recto und das andere in obliquo, oder er bezeichnet denselben Gegenstand unter verschiedenen Gesichtspunkten[73].

In I Sent. d. 30 q. 3 schließt Ockham ausdrücklich die Quantitas aus der Reihe der konnotativen Begriffe aus, weil zu der Erkenntnis, daß ein Ding ausgedehnt ist, nicht etwas zweites Selbständiges erforderlich ist, wie etwa zur Erkenntnis der Ähnlichkeit, Verschiedenheit usw.[74].

Wenn Ockham aber doch die Quantitas immer wieder, wie wir sahen, einen konnotativen Begriff nennt, dann kann sie nach seiner Auffassung nicht einen zweiten Gegenstand neben der Substanz mitbezeichnen, etwa den Ort, wonach Quantitas das Am-Ort-sein der Substanz oder die commensuratio loci bedeuten würde, sondern sie kann nach ihm ein konnotativer Begriff nur sein, insofern sie denselben Gegenstand in verschiedener Hinsicht bezeichnet, einmal sein Substanzsein, dann das Auseinanderliegen seiner Teile.

Diese Unterscheidung bietet im Bereich der Logik keine Schwierigkeit. Ist sie aber nur begrifflich gemeint, oder ist sie ontologisch zu verstehen? Nach der eigentlichen Intention Ockhams natürlich nicht. Aber wenn er sagt, daß bei der Eucharistie auf Grund des allmächtigen Wirkens Gottes der Leib Christi, d. h. eine körperliche Substanz, besteht ohne Quantitas, also ohne das Auseinandersein der Teile, befindet er sich damit nicht selbst im Bereich ontologischer Aussagen? In dieser Unklarheit liegt die Schwierigkeit der

[72] G. Martin, a. a. O., S. 20.

[73] Vgl. Summa logicae I cap. 10; II Sent. q. 26O; I Sent. d. 30 q. 3.; C. Prantl, Geschichte der Logik III, S. 363ff.; A. Garvens a. a. O., S. 269, Anm. 11; G. Martin, a. a. O., S. 221—224.

[74] „nec ad hoc, quod ipsum cognoscatur de aliquo, requiritur notitia alicuius alterius determinati et huiusmodi termini sunt illi, qui dicuntur significare quantitates, quia ad hoc, quod cognoscatur, quod sortes sit quantus, non oportet aliquid aliud cognoscere" (I Sent. d. 30 q. 3H; Gött. f. 169vb).

Ockham-Deutung. Andererseits ermöglicht gerade sie dem Venerabilis Inceptor, im Bereich der Rechtgläubigkeit seinen Platz zu wahren.

Unterscheidungen, die die Theologen vor ihm aufgestellt haben, um Schwierigkeiten, die die Transsubstantiationslehre in bezug auf die Quantitas des Leibes Christi mit sich bringt, zu entgehen, läßt Ockham bedenkenlos fallen, ja lehnt sie ab.

So die nur mittelbare Gegenwart des Leibes Christi am Ort oder die Gegenwart der Quantitas per concomitantiam naturalem; dagegen lehrt Ockham das unmittelbare Am-Ort-sein und die definitive Gegenwart der Quantitas. Ebenso lehnt er die Unterscheidung der Positio als ordo partium in toto von der als ordo partium in loco ab, indem er bemerkt, daß mit dem einen auch das andere gegeben ist. Weiter betont er, Christus kann auch circumscriptiv an beliebig vielen Orten gegenwärtig werden, die definitive Daseinsweise bietet nicht geringere Schwierigkeiten. Damit arbeitet er, wenn auch indirekt, der Ubiquitätslehre Luthers vor. Ockham läßt die Lösungsversuche der überkommenen Theologie fallen und stellt ihnen seine Thesen gegenüber, ohne die mit ihnen gegebenen Schwierigkeiten ernsthaft zu sehen, geschweige denn zu lösen.

Wie steht es aber mit seiner Rechtgläubigkeit, die ja gerade auch im Zusammenhang mit den eben behandelten Lehren in Frage gestellt worden zu sein scheint? Dazu ist zu sagen: Ockham bleibt im Bereich der Rechtgläubigkeit, wenn auch zum Teil nur durch eine Inkonsequenz oder indem er positiv die Lehre der Kirche behauptet, ohne sie mit seinen philosophischen Ansichten in Einklang zu bringen.

DAS VERHÄLTNIS VON SUBSTANZ UND QUANTITÄT NACH DE SACRAMENTO ALTARIS

Wie Ockham selbst erzählt, ist er im Anschluß an seinen Sentenzen-Kommentar im Zusammenhang mit der Lehre von Substanz und Quantität angegriffen worden, was ihm Veranlassung gab, in De sacr. alt. sich zu verteidigen und seine Ansicht ausführlicher darzustellen[75]. Welcher Art diese Beschuldigungen waren, können wir aus den Gutachten zum Avignoner Prozeß ersehen. Diese sind zwar später als De sacr. alt., aber der Hauptankläger in Avignon, Johannes Lutterell, war als Kanzler der Universität Oxford wohl auch der Hauptgegner Ockhams dort. So werden die in Avignon gegen ihn erhobenen Anklagen durchweg dieselben sein wie die, gegen die er sich in Oxford zu wehren hatte. In der ersten Fassung des Gutachtens heißt es:

[75] Siehe oben S. 22.

„Quod ponit quantitatem non esse rem distinctam a substantia et qualitate“[76] und in der zweiten etwas genauer formuliert: „Recitat opinionem dicentem, quod substantia et quantitas sunt eadem res nec tamen reprobat, immo secundum eam respondet in diversis locis ad argumenta et in ea in uno loco residet“[77]. In der Entgegnung wird die Meinung Ockhams als der allgemeinen Auffassung der Theologen und Philosophen entgegen, als irrtümlich, gefährlich und im Widerspruch mit der Entscheidung der Kirche hingestellt[78].

Wie hat Ockham diesen Angriffen gegenüber in De sacr. alt. sich zu rechtfertigen gesucht? Es wurde schon bemerkt, daß es hier in erster Linie um die Verteidigung dieser seiner These von der Identität von Substanz und Quantität geht. Er ist sich dabei bewußt, eine Ansicht zu vertreten, die auf schweren Widerstand stößt und als häretisch ausgelegt wird. So betont er an mehreren Stellen seine Rechtgläubigkeit. Die den Untersuchungen über Substanz und Quantität im ersten Traktat vorausgeschickte Beteuerung, alles, was auch nur irgendwie gegen die Hl. Schrift, gegen die Lehre der Kirche oder einen der approbierten Lehrer verstoße, solle nicht als eine Behauptung von ihm gelten, sondern als bloße Darlegung der Lehren anderer[79], wird in mehr oder weniger abgewandelter Form im zweiten Traktat mehrmals wiederholt. Hier unterwirft er sich noch deutlicher dem Urteil der Kirche und äußert er seine Bereitschaft, auf begründete Einwände Berufener hin seine Meinung zu korrigieren[80].

[76] Koch, Neue Aktenstücke 8 (1936) 177. [77] Ebd.

[78] „Dicimus, quod ponere quantitatem non esse rem distinctam a substantia est contra communem sententiam sanctorum, doctorum et philosophorum, quam reputamus veram. Quo supposito dicimus esse erroneum et periculosum et contra determinationem ecclesiae, quae ponit in sacramento altaris solam substantiam converti quantitate et ceteris accidentibus remanentibus“ (ebd. S. 178).

[79] „Pro ista opinione et aliis sequentibus de ista materia praemitto unum, videlicet quod quidquid dicam sub quacumque forma verborum quod potest aliquo modo deduci contra quodcumque dictum in (sacra) scriptura vel sanctorum vel contra determinationem et doctrinam ecclesiae (romanae) vel contra sententiam doctorum ab ecclesia approbatorum non dicam asserendo sed praecise recitando (in persona illorum, qui etiam opinionem tractandam tenent sive illa opinio sit vera sive falsa sive katholica sive haeretica vel erronea. Unde si dicam talia verba dico dicendum et consimilia non in persona mea, sed in persona taliter opinantium volo illa intelligi)“ (De sacr. alt. I; Basel F II 24 f. 21rb—va; () nur im Druck f. A 2rb; Angelica 1017 f. 64rb).

[90] „Propter quod de isto summo et excellentissimo sacramento cum omni timore et modestia est loquendum, quia circa nullum sacramentum est error periculosior nec inquisitio laboriosior nec inventio fructuosior. Proinde de hoc altissimo sacramento aliqua brevia conscripturus protestor me nihil asserturum nisi quod romana docet et tenet ecclesia. Quaedam autem philosophica inserendo et ultra quaecumque dicenda, quae non sunt per romanam ecclesiam auctenticata, non temerarie approbando sed solum

Diese wiederholten Beteuerungen seiner Rechtgläubigkeit zeigen uns, wie sehr Ockham sich bewußt ist, mit den in De sacr. alt. vorgetragenen Anschauungen auf heftige Kritik zu stoßen.

In Kap. 6 geht er davon aus, daß der Leib Christi im Sakrament nicht örtlich umschrieben ist (loco circumscribitur), sondern er ganz unter der ganzen Hostie und ganz unter jedem ihrer Teile gegenwärtig ist. Dafür führt er zunächst zwei Väterzeugnisse an, die er dem Corpus Iuris entnimmt und mit diesem fälschlich Hieronymus[81] und Hilarius[82] zuschreibt.

Die Möglichkeit dieser Art von Gegenwart des Leibes Christi führt Ockham auf die Allmacht Gottes zurück, der ein Christ nichts absprechen darf, was nicht einen offensichtlichen Widerspruch enthält oder der hl. Schrift bzw. den von der Kirche approbierten Lehrern zuwider ist. Dieses für ihn so bezeichnende Argument führt er noch weiter aus: Man dürfe die Macht Gottes nicht in den Rahmen der natürlichen Ursachen zwingen wollen, denn sie übersteige die Kraft aller Geschöpfe um ein Unendliches. Auch das Experiment reiche bei dem Urteil über Gottes Möglichkeiten nicht aus, denn Gott könne die ganze Naturordnung ändern, und er habe auch faktisch schon vieles gegen den normalen Lauf der natürlichen Ursachen getan, wie an der Jungfrauengeburt, an den Totenerweckungen und an der Existenz von Akzidentien ohne Substanz deutlich werde[83].

tantum recitando causa exercitii et veritatis inquirendae cum omni humilitate et modestia explicabo, correctioni quorumque peritorum catholicorum orthodoxorum, quorum interest, me subiciens et exponens" (Ottob. 179 f. 107rb.; Borgh. 151 f. 131va). „de omnibus tamen praedictis nihil assero nisi quod est consonum doctrinae sanctorum. Si quid autem non fuerit consonum dictis eorum, tamen ad exercitandum mentes (studiosas hoc) sit dictum" (Borgh. 151 f. 133rb; Ottob. 179 f. 108va () fehlt dort; cap. 6). „Replico tamen protestationem praemissam in principio huius opusculi quod nihil dicam assertive nisi quod romana docet ecclesia, paratus in omnibus propter auctoritatem eiusdem ecclesiae ingenium meum captivare ad universa quae romana explicat vel explicabit ecclesia corde credere et ore confiteri. Cetera autem recitando tantum sub quacumque forma verborum expresserim ratione exercitii et dandi materiam cogitandi proponam in medium" (cap. 16; Borgh. 151 f. 135rab; Ottob. 179 f. 110va).

81 „Singuli accipiunt Christum dominum et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis" (Frdb I/1345).

82 „Ubi est pars corporis ibi totum" (Frdb I/1346).

83 „nihil enim debet christianus negare posse fieri virtute divina, nisi quod per rationem ex per se notis, quae nullus poterit dubitare, potest evidenter probari includere contradictionem vel nisi hoc elici possit ex scriptura sancta vel doctoribus approbatis ab ecclesia; non enim iuxta modum causarum naturalium divinam potentiam artare debemus, cum divina potestas virtutes omnium creatorum excedat in infinitum. Nec ad negandum aliquid posse fieri virtute divina experimenta sufficiunt, cum totum ordinem causarum naturalium possit deus immutare et contra cursum communem causarum naturalium constat eum multa fecisse" (cap. 6; Borgh. 151 f. 132vb; Ottob. 179 f. 108rb).

So darf kein Christ leugnen, daß Gott es auf Grund seiner absoluten Macht einrichten kann, daß eine Substanz ganz mit einem Körper und ganz mit jedem von dessen Teilen existiert[84].

Neben dem Hinweis auf die Existenzweise der Seele im Leibe und des Engels am Ort führte Ockham als Beweis folgendes an: Wenn zwei Körper zugleich am selben Ort sein können, was bewiesen ist, durch das Eintreten des Auferstandenen bei geschlossener Tür, dann schließt es auch keinen Widerspruch in sich, daß zwei Teile desselben Körpers am selben Ort existieren bzw. daß alle Teile zugleich bestehen.

Ist es Gott, der mehr vermag, als wir denken und erkennen können, aber möglich, zu bewirken, daß eine Substanz ganz im Ganzen und ganz in jedem Teil existiert, wie an der Existenzweise der Seele und des Engels deutlich wird, dann ist es offenkundig für Gott auch nicht unmöglich, den Leib ganz unter der ganzen Hostie und unter jedem ihrer Teile gegenwärtig werden zu lassen[85].

Dagegen spricht nach Ockham auch nicht, daß der Leib Christi voneinander verschiedene Organe hat. Denn zur Unterscheidung der organischen Teile und zur Ausübung ihrer speziellen Funktion ist kein örtlicher Abstand erforderlich. Die Organe behalten ihre verschiedenen Aufgaben, auch wenn sie am selben Ort sind. Coexistieren z. B. Hand und Auge, dann sieht der Mensch deshalb doch nicht mit der Hand. Daraus aber, daß etwa Hand und Fuß am selben Ort sind, folgt, so betont Ockham, nicht, daß die Hand im Fuß ist oder entsprechend der Fuß im Auge. Er will damit wohl sagen, daß die Organe sich nicht gegenseitig durchdringen oder in eins verschmelzen und daß etwa der Fuß, der mit dem Auge coexistiert, nicht dessen Sicht behindert. Er möchte die Coexistenz so verstanden wissen, daß ein Teil im andern ist wie in seinem Ganzen, und bringt das Beispiel des Auges, das im Kopf als seinem Ganzen besteht und dabei ein Teil des Kopfes ist mit einer eigenen Aufgabe. So ist auch die Seele am selben Ort mit dem Menschen und dabei doch ein Teil des Menschen[86].

84 „Non ergo debet christianus negare, quin deus per suam potentiam absolutam possit aliquam substantiam facere coexistere alicui corpori, ita quod tota coexistat toti illi corpori et cuilibet parti eius" (Borgh. 151 f. 133ra; Ottob. 179 f. 108va).

85 „nec est sibi impossibile eandem substantiam ponere totam in toto et totam in qualibet parte, sicut patet de (angelo et) anima intellectiva, sequitur manifeste, quod non est impossibile deo facere quod tota substantia corporis Christi coexistat toti hostiae et cuilibet parti eius, quod est propositum principale" (cap. 6; Borgh. 151 f. 133ra; Ottob. 179 f. 109va).

86 „Nam ad distinctionem partium organicarum non requiritur localis distantia sed realis distinctio dispositionum materialium; nam quamvis manus remanentibus (Borgh.: retentis) eisdem dispositionibus poneretur cum oculo (ita quod simul in eodem loco

Ockham hat also eine ziemlich massive Vorstellung von der definitiven Seinsweise des Leibes Christi: Die einzelnen Organe bleiben unterschieden, existieren aber miteinander am selben Ort, und da der Leib Christi in jedem Teil der Hostie ganz zugegen ist, ist auch jedes Organ in jedem Teil der Hostie und vermag dort die ihm eigene Funktion auszuüben. Das scheint Ockham beim Leibe Christi genau so möglich wie bei den geistigen Substanzen, den Engeln und der Geistseele. Letzthin führt er aber die Möglichkeit auf die Allmacht Gottes zurück, der gegen die Naturordnung verfahren kann[87]. Daß Ockhams Ansicht über die Tätigkeit der Organe nicht einheitlich ist, wird unten noch deutlich werden.

Ähnlich wie in diesem 6. Kapitel von De sacr. alt. liegt auch in den vier folgenden der Schwerpunkt auf der theologischen Argumentation, ohne daß auf die philosophischen Fragen näher eingegangen wird. Hier wird in knapper Form darüber gehandelt, daß wir den Leib Christi im Sakrament mit leiblichen Augen nicht sehen können, die zurückbleibenden Akzidentien nicht den Leib Christi zum Subjekt haben, die Quantitas des Brotes und sichtbare Qualitäten zurückbleiben.

Doch hiermit will Ockham sich nicht länger aufhalten, sondern zu bestimmten philosophischen Fragen übergehen. So tritt er mit dem 11. Kapitel in die ausführliche Diskussion über das Verhältnis von Substanz und Quantität ein, die die restlichen 30 Kapitel einnimmt[88].

Zunächst behandelt Ockham einige Vorfragen, um seiner Beweisführung ein sicheres Fundament zu geben. Er geht davon aus, daß die materielle Substanz zusammengesetzt ist aus materiellen Teilen (11. Kapitel). Seine Absicht ist es, zu beweisen, daß die Substanz diese Teile aus sich heraus hat, unabhängig von ihrer Informierung durch die Quantität. Dazu entwickelt er zunächst ein in seinen Beweisgängen immer wiederkehrendes Axiom, das uns schon mehrfach begegnet ist, nämlich Gott kann in seiner endlichen und unbegreiflichen Macht jede selbständige und von Natur frühere Sache schaffen und erhalten, ohne das seiner Natur nach Spätere mitzuschaffen, wenn dieses vom Früheren real verschieden ist. Die Abhängigkeit des Früheren vom Späteren ist ja geringer als die der Wirkung von der Ursache. Durch göttliche Allmacht kann aber nach allgemeiner Ansicht die Wirkung ohne ihre natürliche Ursache hervorgebracht und erhalten werden. Das Spätere ist nun nicht die Ursache des Früheren sondern umgekehrt. Um so leichter kann dieses ohne jenes sein, denn Gott kann die Tätigkeit der Ursachen suspendieren und sie ohne Wirkung bestehen lassen, wie am Wunder der drei Jünglinge im Feuerofen und an vielen anderen Stellen der Hl. Schrift deutlich wird. Weiter ist ein Akzidens mehr vom Subjekt abhängig als irgendein Früheres vom Späteren, und doch können auf Grund der Allmacht die Akzidentien ohne Subjekt bestehen. Man kann demnach nicht leugnen, so schließt Ockham, daß Gott auf Grund seiner Allmacht das Frühere ohne das Spätere hervorbringen und erhalten kann, wie er überhaupt mit seinen Geschöpfen tun kann, was ihm gefällt[89]. Mit diesen umständlichen und unter Wiederholungen entwickelten Überlegungen hat Ockham sich den Weg frei gemacht für seine Spekulation über die Substanz in den folgenden Kapiteln.

Wenn, so folgert er, der Schöpfer des Alls nach dem Wohlgefallen seines Willens eine frühere Sache ohne die spätere hervorbringen und erhalten kann, dann unterliegt es keinem Zweifel, daß dieselbe Macht irgendeine Substanz ohne jedes ihr inhärierende Akzidens schaffen und erhalten kann[90]. Kann Gott nämlich die Akzidentien ohne ihr Subjekt erhalten, um wieviel mehr ein Subjekt ohne seine Akzidentien. Denn das Subjekt ist doch weniger von den Akzidentien abhängig als diese von ihm. Also dürfte keinem, der an das Altarssakrament glaubt, zweifelhaft sein, daß das Subjekt ohne Akzidens bestehen kann[91].

essent oculus et manus tamen adhuc manus esset manus et non oculus et homo) et tamen homo per manum non videret sed per oculum et tunc organa possent remanere distincta et nata habere distinctas operationes quamcumque localiter non distarent et ideo hoc a divina potentia non est negandum ... Similiter etiam quamvis organa non distarent localiter, non propter hoc sequeretur, quod manus esset in pede vel contra. Sed tantum quod illa organa essent simul in eodem loco, quod non repugnat organorum distinctioni sicut declaratum est, quia cum indistantia etiam locali unius partis ab alia stat quod una pars sit in alia sicut in suo toto, ad modum quo oculus est in capite sicut in toto, sicut cum indistantia locali animae intellectivae ab homine stat, quod anima intellectiva sit pars hominis. Anima enim intellectiva est omnino in eodem loco in quo est homo, et tamen est pars hominis; ita potest oculus esse pars capitis et tamen esse in eodem loco cum capite. Et sic patet possibilitas existentiae corporis Christi cum tota hostia et cum qualibet parte eius" (cap. 6; Ottob. 179 f. 108va; Borgh. 161 f. 133rab, () nur dort).

87 Vgl. Quodl. IV 20 (13), wo von der „confusio partium" die Rede ist, und IV Sent. q. 4 L ad 4, IV Sent. q. 5 H, K, L.

88 „Omnia praedicta possent multis aliis auctoritatibus confirmari de quibus supersedeo ad quaedam philosophica properans ..." (cap. 10; Ottob. 179 f. 109ra; Borgh. 151 f. 133vb).

89 „Non est igitur negandum a divina potentia, quin omnem rem absolutam priorem naturaliter possit deus facere et conservare sine re posteriori. Tanta est enim divina potestas, quod de creaturis suis potest facere quidquid sibi placuerit" (cap. 12; Borgh. 151 f. 134rb; Ottob. 179 f. 109va).

90 „Si creator omnium secundum placitum suae voluntatis potest facere et conservare et manutenere rem priorem sine posteriori, dubium esse non debet, quin eadem potentia possit substantiam quamcumque producere et conservare sine omni accidente absoluto sibi formaliter inhaerente" (cap. 13; Borgh. 151 f. 134rb).

91 „nulli fideli, qui tenet et credit, quod accidentia in sacramento altaris manent sine subiecto, debet esse dubium, quin eadem virtute poterit substantia sine accidente sub-

Aber auch für die Vernunft ist ein Widerspruch darin nicht gegeben. Gott kann weiter nicht nur die Substanz ohne Akzidentien schaffen, er kann auch die Akzidentien zerstören und die Substanz erhalten, ohne daß die Substanzteile eine örtliche Bewegung durchmachen[92].

Wenn Gott von einem Stück Holz die Akzidentien zerstört, dann ist doch nicht einzusehen, weshalb die Substanzteile, die vorher Abstand voneinander hatten, in örtlicher Bewegung alle an einen Punkt gehen sollten. An welchen, weshalb eher in die Mitte als an die Kante des Holzes?

Gott kann in seiner Allmacht — auf sie beruft sich Ockham hier wie in dem vorhergehenden Kapitel immer wieder — also die Substanz unbewegt lassen und die ihr anhaftenden Akzidentien zerstören[93].

Auf Grund dieser Überlegungen möchte Ockham im 15. Kapitel zeigen, daß die ausgedehnte materielle Substanz durch sich selbst und ihre Substanzteile dem Ort, von dem sie umschrieben wird, gegenwärtig ist, so daß sie durch sich ganz am ganzen Ort und mit jedem Teil am entsprechenden Teil des Ortes zugegen ist[94].

Das müssen ihm sogar diejenigen zugestehen, die die Ansicht vertreten, daß die Substanz durch etwas anderes, das nicht Substanz noch ein Teil von ihr ist, dem sie aber gegenwärtig ist, d. h. vermittels eines Akzidens am Ort ist. Denn wenn zwei Dinge, die keinen Abstand voneinander haben, örtlich zugegen sind, dann ist das, was dem einen von ihnen gegenwärtig ist, auch dem anderen gegenwärtig[95].

Wie die Substanz also dem Akzidens unmittelbar gegenwärtig ist, so auch dem Ort. Nun ist aber die Substanz als ganze dem Ganzen und als Teil dem Teil des Akzidens gegenwärtig, wie auch die ganze Substanz vom ganzen Akzidens und sein Teil von dessen Teil informiert wird. Denn sonst wären

sistere . . . Potentia autem divina nulli oboedit creaturae, nulla est contradictio, quin producta substantia accidens non capiat esse, si deo placuerit" (cap. 15; ebd.).

[92] „Quis enim audeat (Ottob.: audebit) fidelis dicere, si deus velit accidens absolutum inhaerens subiecto separare vel destruere sine destructione substantiae, quod compellitur substantiam vel aliquam partem eius de loco ad locum transferre" (cap. 14; Borgh. 151 f. 134 va; Ottob. 179 f. 109 vb).

[93] „Constat itaque quod ille qui dixit et facta sunt omnia eadem virtute potest substantiam immotam localiter conservare et omnia accidentia absoluta sibi inhaerentia destruere et separare" (cap. 14; Borgh. 151 f. 134 vb; Ottob. 179 f. 109 vb).

[94] „Est nunc ostendendum, quod substantia materialis per se ipsam extensam et per partes suas, quae sunt substantiae, est praesens loco quo circumscribitur, ita quod per se totam est in toto loco et per partem in parte loci" (cap. 15, ebd.).

[95] „Si igitur accidens substantiae et locus sunt praesentia localiter per illud idem, per quod substantia ipsa est praesens ipsi accidenti, per illud erit praesens ipsi loco. Sed substantia per seipsam et per partes suas est praesens suo accidenti, ergo per se ipsam et per partes suas est praesens suo loco" (Borgh. 151 f. 135 ra; Ottob. 179 f. 110 ra).

die Substanz und das Akzidens nicht ausgedehnt und quantitativ. Der Fall, daß die Substanz dem Akzidens nicht unmittelbar, sondern durch ein Medium gegenwärtig ist, führt nach Ockham zu einem processus in infinitum, denn für dieses Medium würde dasselbe gelten wie oben vom Akzidens. Damit ist anzunehmen, daß die Substanz dem ausgedehnten Akzidens unmittelbar gegenwärtig ist.

Das zugegeben, gilt aber: Jede Substanz, die durch sich selbst und durch ihr innerliche Teile einem Ausgedehnten, das voneinander abstehende Teile hat, gegenwärtig ist und deren Teile es den Teilen sind, hat aus sich heraus von innen her voneinander abstehende Teile und ist damit von dem sie umgebenden Ort umschrieben. Das bedeutet: Die Substanz ist durch sich selbst und durch ihr innerliche Teile am Ort, was nicht ausschließt, daß die Akzidentien am selben Ort sind[96].

Nach Ockham hat also die körperliche Substanz von sich aus auseinanderstehende Teile, und nicht erst auf Grund der Informierung durch die Quantität. Damit sind wir bei der Grundthese Ockhams: Die körperliche Substanz ist aus sich heraus ausgedehnt und deshalb die Quantitas nicht realverschieden von ihr. Diese Folgerung zieht Ockham erst im folgenden Kapitel (16), wo er auf Grund des Vorhergehenden als einem „unverrückbaren Fundament" einige für das Altarssakrament bedeutsame Schlüsse über das Verhältnis von Quantität zur Qualität bzw. Substanz zieht:

1. Die beim Altarssakrament zurückbleibende Quantitas ist nicht realverschieden von den mit dem Leib Christi zurückbleibenden Qualitäten.

2. Eine vor der Konsekration bestehende Quantitas, die von der Substanz des Brotes nicht realverschieden ist, hört mit der Brotsubstanz nach der Konsekration auf zu bestehen[97].

Ockham selbst scheint diese seine These gewagt, und er weiß, daß sie nicht ohne Widerspruch hingenommen wird, weshalb er die zu Beginn seines Werkes abgegebene Beteuerung seiner Rechtgläubigkeit wiederholt und be-

[96] „Omnis substantia quae per se ipsam et per partes intrinsecas sibi est praesens alicui quanto habenti partem extra partem, ita quod tota substantia est praesens illi toti habenti partem extra partem et pars sua est praesens parti illius totius, per se ipsam formaliter et per partes intrinsecas sibi habet partem extra partem et partem distantem a parte et omne tale circumscribitur loco ambiente ipsum non plus enim requiritur ad hoc quod aliquod circumscribitur loco per se ipsum, nisi quod habeat per se ipsum formaliter, quamvis ab alio causaliter, partem distantem a parte" (cap. 15; Borgh. 151 f. 135 ra; Ottob. 179 f. 110 ra).

[97] „quod quantitas remanens in sacramento altaris non est res absoluta distincta realiter a qualitatibus remanentibus in sacramento altaris (Ottob.: ibidem; Druck: cum substantia corporis). Et quod aliqua quantitas ante consecrationem praecessit, quae non erat res absoluta distincta a substantia panis, quae quantitas post consecrationem non manet propter hoc, quod desinit esse substantia panis" (cap. 16; ebd.).

tont, daß er das, was nicht Lehre der Kirche ist, nur übungshalber zur Diskussion vorlegt. Bevor er sich auf Einzelheiten einlassen will, legt er noch einmal die philosophische Voraussetzung seiner These dar. Diese lautet: Jede in sich eine Sache, sei sie nun Substanz oder Akzidens, die voneinander abstehende oder auseinanderliegende Teile hat, ist ein Quantum. Denn eine solche Sache ist ausgedehnt; nichts kann aber ausgedehnt sein, ohne quantum zu sein. Damit will Ockham jedoch nicht umgekehrt behaupten, daß jedes Quantum ein unum per se sei und auseinanderliegende Teile habe. Diese Frage stehe hier nicht zur Diskussion[98].

Weiter folgt für Ockham aus dem Gesagten, daß nichts quantum sein kann ohne Quantitas und daß alles, was circumscriptiv am Ort ist, auch quantum ist. Für das Verhältnis des Ausgedehnten (quantum) zur Ausdehnung (quantitas) gibt es nun drei Möglichkeiten: Es ist entweder an der Quantitas als seinem Subjekt, oder es ist das Subjekt der Quantitas, oder es besteht kein Realunterschied zwischen ihm und der Quantitas. Fallen die beiden ersten Möglichkeiten weg[99], was Ockham im folgenden beweisen will, dann bleibt notwendig nur noch die dritte.

Für Ockham ist demnach die Quantitas identisch mit dem Ausgedehntsein, mit dem Auseinandersein der Teile bzw. mit der circumscriptiven Gegenwart am Ort. Das sind aber Eigenschaften, die der körperlichen Substanz und manchen Qualitäten aus sich heraus zukommen. Es gibt also eine Quantitas, die von der Substanz, und eine andere, die von der Qualität nicht realverschieden ist. Um nicht den Anschein zu erwecken, daß er auf seine Meinung poche und sich dabei von der Schwelle des Vaterhauses entferne, legt er als Fundament seiner weiteren Erörterung die Autorität des sehr heiligen Vaters und erhabenen Doktors Johannes Damascenus. Nach ihm kann dieselbe Sache je nach dem Gesichtspunkt auf das eine oder andere Prinzip zurückgeführt werden. So wird der Körper seiner Natur nach auf die Substanz, sofern er

[98] „sed antequam accedam ad principale propositum, aliqua fundamenta necessaria sunt praemittenda videlicet, quod omnis res per se una sive substantialis sive accidentalis habens partem distantem a parte sive partem extra partem est quanta, quia omnis talis res est realiter extensa, nulla autem res potest realiter esse extensa nisi sit quanta" (ebd.).

[99] „Ex quo ulterius sequitur, quod cum impossibile (so Borgh. 151 u. Ottob. 179; Druck: possibile) est aliquid esse quantum sine quantitate et omne quantum vel est subiective in quantitate tamquam accidens in suo subiecto vel est subiectum quantitatis vel est res indistincta a quantitate . . . Necesse est, illud quantum, quod nec est subiective in quantitate nec est subiectum quantitatis, esse rem non distinctam realiter a quantitate. Ex quibus colligi potest, quod omne quod est circumscriptive in loco (est quantum) . . . omne igitur per se unum existens in loco circumscriptive est quantum" (cap. 16; Borgh. 151 f. 135rb; Ottob. 179 f. 110rab).

aber meßbar ist, auf die Quantitas zurückgeführt[100]. Das wäre, so meint Ockham, nicht möglich, wenn die Quantitas realverschieden von der Substanz bzw. Qualität wäre. Auch sonst wüßte er bei keinem Heiligen noch bei Aristoteles eine Stelle, wo ein Unterschied zwischen dem Ausgedehnten und der Ausdehnung gemacht würde[101].

Das Verhältnis von Quantität und Qualität

Im folgenden erörtert Ockham zunächst das Verhältnis von Qualitas und Quantitas beim Altarssakrament. Er zeigt (Kap. 18), daß die zurückbleibenden Qualitäten nicht insgesamt Subjekt der Quantität sein können, weil ein Akzidens nicht ein Aggregat — und das sind die nach der Konsekration zurückbleibenden Qualitäten — zum Subjekt haben kann. Es kann aber auch nicht jede Qualität für sich unmittelbar Subjekt der Quantität sein (Kap. 19), denn das führt zu der Annahme einer Vielzahl von Quantitäten, die völlig überflüssig ist. Weiter ist dann die Substanz ausgedehnt auf Grund verschiedener Quantitäten, einmal auf Grund der Quantitas, deren unmittelbares Subjekt sie ist, und dann auf Grund der Quantitäten, deren Subjekt sie mittels der Qualitäten ist[102].

Somit befinden sich nach Ockham diejenigen, die den Realunterschied annehmen, in der Schwierigkeit, daß jeweils zwei oder noch mehr Ausdehnungen zugleich gegeben sind[103]. Diese Schwierigkeit werde nicht beseitigt, wenn man mit einigen annehme, daß mehrere Quantitäten verschiedener oder gleicher Art, die eins miteinander werden, zugleich bestehen können. Denn

[100] „Et ne videar inniti proprio sensui et a limitibus paternis discedere, auctoritatem sanctissimi patris doctoris egregii Iohannis Damasceni constituo fundamentum, qui vult quod eadem res est de genere substantia et de genere quantitatis . . . Unde dicit ille praefatus venerabilis doctor: Dicimus inquit igitur quomodo possibile est eandem rem secundum aliam et aliam intentionem sub aliud et aliud principium reduci . . . corpus autem secundum quidem quod naturale est sub substantiam reducitur, secundum autem quod mathematicum et mensuratum sub quantitatem" (cap. 17; Borgh. 151 f. 135rb; Ottob. 179 f. 110rb).

[101] „distinctionem fecerit inter quantum et quantitatem immo indifferenter pro eodem habent quantum et quantitatem" (Borgh. 151 f. 135va); „. . . . hoc indifferenter ponunt pro eodem quantum et quantitatem" (Ottob. 179 f. 110rb).

[102] „Nam talis pluralitas quantitatum distinctarum a qualitatibus est omnino superflua et sine necessitate concessa. Item eadem ratione substantia panis erit distinctum subiectum distinctae quantitatis ab omnibus illis quantitatibus quarum subiecta sunt qualitates, quod est inconveniens, quia tunc sequeretur substantiam esse quantam distinctis quantitatibus" (Borgh. 151 f. 135vb; Ottob. 179 f. 110va).

[103] „si substantia sit subiectum unius quantitatis et qualitas subiectum alterius quantitatis, oportet ponere, quod non tantum duae dimensiones sunt simul sed etiam quod plures quam X vel XX sunt simul" (cap. 19; Borgh. 151 f. 136ra; Ottob. 179 f. 110va).

wenn jede Qualität Subjekt einer Quantitas sei, dann seien diese zwar von derselben Art, würden aber eben nicht zu einer Quantitas, also könnten sie nicht gleichzeitig bestehen.

Hier unterschiebt Ockham seinen Gegnern die mit seiner These gegebenen Schwierigkeiten. Die Vertreter des Realunterschiedes kommen ja gar nicht in die Verlegenheit, mehrere Quantitäten annehmen zu müssen. Für sie bleibt ja nach der Transsubstantiation die von der Substanz realverschiedene Quantitas zurück, die dann noch Subjekt der Qualität ist. Ockham aber, der die Realverschiedenheit ablehnt und an der Transsubstantiation als der Lehre der Kirche festhalten will, muß neben der mit der Substanz identischen und mit ihr verwandelten Quantitas noch eine mit den Qualitäten gegebene annehmen, die aber auch wieder von ihnen nicht realverschieden ist. Damit ist die Schwierigkeit mehrerer Quantitäten gegeben. Wir werden sehen, daß sich Ockham auch noch mit einem von hier aus gegen seine Ansicht vorgebrachten Einwand auseinanderzusetzen hat.

Es kann aber auch nicht, so fährt er fort (Kap. 20), eine Qualität Subjekt der Quantität sein und die andere nicht. Denn dann wären diese nicht ausgedehnt. Man könne auch nicht sagen, die eine Qualität sei dann eben unmittelbar Subjekt der Quantität und die übrigen nur mittelbar. Das geht nach Ockham nicht, weil dann die Qualität, die nur mittelbares Subjekt der Quantität ist, Subjekt der Qualität sein müßte, die unmittelbares Subjekt der Quantität ist. Eine körperliche Qualität sei nicht Subjekt der anderen, denn dann würden mit ihrer Zerstörung auch die ihr anhaftenden Qualitäten zerstört werden[104].

Nach dieser umständlichen Zurückweisung der Möglichkeit, daß die Qualitäten irgendwie Subjekt einer realverschiedenen Quantitas sind, sucht Ockham zu beweisen, daß auch nicht umgekehrt die zurückbleibenden Qualitäten die Quantität zu ihrem Subjekt haben. Er führt zunächst den Autoritätsbeweis (Kap. 21): Wenn Petrus Lombardus sagt[105], daß die zurückbleibenden Akzidentien ohne Subjekt existieren, dann schließt er damit aus, daß die Qualitäten die Quantität zum Subjekt haben[106]. Dagegen kann man nicht einwenden, der Philosoph wolle nicht sagen, daß die Qualität ohne jedes Subjekt sei, sondern nur, daß sie nicht eine Substanz zum Subjekt habe. Denn wie

[104] „Et ita si qualitas tangibilis esset subiectum immediatum alterius qualitatis sensibilis alio sensu et illa alterius et sic ordinate praecedendo oporteret, quod mutato colore alicuius corporis ceterae qualitates auferentur" (cap. 20; Borgh. 151 f. 136ra; Ottob. 17 f. 110vb).

[105] IV Sent. d 12 cap. 1; ed. Quaracchi 1916, S. 808.

[106] „per consequens non sunt in quantitate tamquam in subiecto, quia tunc non essent sine subiecto sed in subiecto" (cap. 21; Borgh. 151 f. 136rb; Ottob. 179 f. 110vb).

kann man sagen, die Akzidentien seien ohne Subjekt, wenn sie doch eines haben[107].

Außerdem sagt nach Ockham der Magister der Sentenzen, daß die Akzidentien durch sich selbst subsistieren, was auch nicht zutrifft, wenn sie die Quantitas zum Subjekt haben[108].

Weiter ist kein Grund einzusehen, weshalb eine Qualität eher als die andere die Quantität zum Subjekt haben solle. Die ponderositas kann es z. B. nicht. Denn wenn sie ein Subjekt hat, dann ist dieses schwer, wie das Subjekt der Wärme warm ist. Nun ist aber nichts von dem, was nach der Konsekration zurückbleibt, schwer, denn nach der Glosse zu c. 27 D. 2 de cons.[109] bleibt wohl die ponderositas mit den Akzidentien zurück, kann aber nichts nach ihr schwer genannt werden, genau wie die albedo da ist, ohne daß etwas weiß ist. Daraus folgt klar, daß die Quantitas nicht das Subjekt der Akzidentien ist. Denn dann wäre etwas schwer, weiß, warm, süß usw., was ausdrücklich gegen die obengenannte Glosse verstieße[110]. Weiter hat nach dieser Glosse nur ein Körper Gewicht. Wenn die Quantitas Subjekt der ponderositas sein solle, dann müßte sie also ein Körper sein, das aber ist nicht möglich[111].

Die Quantität ist also nicht das Subjekt der übrigen Akzidentien, sondern diese bestehen genau wie sie ohne Subjekt.

Ockham begnügt sich nicht mit diesem Autoritätsbeweis. Er führt auch den Vernunftsbeweis (Kap. 22): Dazu braucht man nur Aristoteles anzuführen,

[107] „Sed si qualitates remanentes post consecrationem essent in quantitate sicut in subiecto, quantitas esset subiectum immediatum earum et per consequens quamdiu subsisterent in quantitate non essent sine subiecto" (ebd.).

[108] „Item numquam aliquid accidens potest dici per se subsistens, quamdiu subsistit (Ottob.: existit) in suo subiecto (im)mediato. Sed secundum eundem doctorem qualitates remanentes in sacramento altaris sunt per se subsistentes" (cap. 21; Borgh. 151 f. 136rb; Ottob. 179 f. 110vb).

[109] Frdb I/1323.

[110] „Ex quo sequitur plane, quod quantitas non est subiectum informatum illis qualitatibus nec denominabilis ab eis. Si enim substaret illis qualitatibus vere esset ponderosa, calida vel frigida, alba, dulcis, vel amara, quod est contra praedictam glossam expresse" (cap. 21; Borgh. 151 f. 136va; Ottob. 179 f. 111ra). — In der Glossa heißt es: „accidentia non habent pondus, quia solum corpus habet pondus, qualiter ergo dicuntur accidentia cadere, cum non habent pondus? Sed dic, quod ponderositas adhuc manet cum accidentibus aliis et tamen nihil est ibi ponderosum". Corpus Iuris canonici I, Decretum Gratiani (Lyon 1624) S. 1924. Vgl. oben S. 184.

[111] „Ex quo sequitur, quod si esset ibi quantitas aliqua habens pondus, esset ibi corpus habens pondus (quod negatur, nulla est ibi igitur quantitas habens pondus). Ex quo ulterius convenit inferre (quod nulla quantitas est subiectum illius ponderositatis et propter illud oporteret dicere), quod nulla quantitas est subiectum aliarum qualitatum, sed omnes qualitates sunt ibi per se subsistentes virtute divina" (cap. 21; Borgh. 151 f. 136va; Ottob. 179 f. 111ra ohne ()).

der in De praedicamentis sagt, daß nur die Substanz Träger entgegengesetzter Eigenschaften sein kann. Nimmt man aber zwischen Substanz und Qualität eine von diesen selbständige Quantität an, die Träger der übrigen Akzidentien ist, dann wäre sie einmal schwarz und einmal weiß, warm oder kalt, süß oder bitter und damit Träger von gegensätzlichen Eigenschaften[112].

Daß die Quantitas nicht Träger der übrigen Akzidentien sein kann, wird weiter an der Verdünnung bzw. Verdichtung deutlich. Hierbei verliert der Körper an sich nicht seine Eigenschaft. Nimmt man aber eine Quantität zwischen der Substanz und der Qualität an, dann müßte die Substanz bei der Verdünnung laufend ihre Quantität verlieren und eine neue erwerben. Mit dieser müßten aber auch laufend die Eigenschaften, deren Träger sie ist, vergehen und neu entstehen[113].

Aus dem Vorhergehenden, so behauptet Ockham im Kap. 23, geht deutlich hervor, daß die nach der Konsekration zurückbleibende Quantität nichts von den Qualitäten Realverschiedenes ist. Denn nichts ist ein Quantum, das nicht entweder Subjekt der Quantität ist oder diese zum Subjekt hat oder mit ihr identisch ist. Die beiden ersten Möglichkeiten sind durch das Vorhergehende nach Ockham ausgeschlossen. Die Qualitäten sind aber ausgedehnt, weil sie lang, breit und tief sind. Damit müssen sie also von sich aus ausgedehnt sein und nicht erst auf Grund einer von ihnen realverschiedenen Quantität[114].

Wir müssen beachten, wie Ockham im Vorhergehenden seine Beweisführung angesetzt hat. Er geht nicht von dem Verhältnis der Substanz bzw. der Qualität zur Quantität aus, um zu beweisen, daß hier kein Realunterschied gegeben ist, und um dann die Vereinbarkeit seiner These mit dem Dogma von der Transsubstantiation darzulegen, sondern sein Ausgangspunkt sind die nach der Konsekration für sich bestehenden Qualitäten, damit ein nur dem Theologen gegebener Sonderfall. Läge es an sich in der Linie von Ockhams Philosophie, anzunehmen, daß die selbst nicht ausgedehnten Qualitäten die ausgedehnte körperliche Substanz zum Subjekt hätten, muß er nun, um seine These zu retten und gleichzeitig einen Konflikt mit der Lehre der Kirche zu vermeiden, beweisen, daß die Qualitäten selbst ausgedehnt sind. Das tut er, indem er zu beweisen versucht, daß die Qualitäten nicht Träger

112 „Sed si inter substantiam et qualitates esset una quantitas ibi media deferens et sustentans qualitates sensibiles corporales, manifestum est, quod illa quantitas esset susceptiva contrariorum" (cap. 22; Borgh. 151 f. 137ra).

113 „nam si sit res media, oportet quod substantia rarefacta habeat novam quantitatem ... Cum autem ad novitatem subiecti sequatur novitas accidentis sui, oporteret quod albedo esset nova et per consequens eadem ratione quaelibet qualitas subiective existens in illa quantitate esset nova" (ebd.).

114 „Relinquitur igitur quod illae qualitates sunt quantae et non per quantitatem quae sit res absoluta distincta realiter a qualitatibus illis" (cap. 23; Borgh. 151 f. 137ra).

der augenscheinlich gegebenen Quantität sind, aber auch diese nicht zu ihrem Subjekt haben. Die Möglichkeit, daß die Quantität als absolutes Akzidens genau so subjektlos existieren könnte wie die Qualitäten, ohne deren Subjekt zu sein, faßt Ockham gar nicht ins Auge. Das müßte er aber tun, wenn sein Hauptargument, daß nach Petrus Lombardus die Akzidentien durch sich subsistieren und nicht die Quantitas zum Träger haben, beweiskräftig sein soll.

Das ist um so weittragender, als er die so fragwürdig ermittelten Ergebnisse zum Ausgangspunkt neuer Beweisgänge macht. Im folgenden beweist er nämlich mit der Identität von Quantitas und Qualitas die von Quantitas und Substanz.

Das Verhältnis von Quantität und Substanz

Wie es eine Quantitas gibt, die identisch ist mit den Qualitäten und mit ihnen nach der Konsekration erhalten bleibt, so ist eine andere mit der Substanz identisch, die deshalb auch mit dieser zu bestehen aufhört. Denn wenn die Qualitäten aus sich heraus ausgedehnt sind, d. h. auseinanderliegende Teile haben, und wenn der Abstand der Teile der materiellen Substanz genau so groß ist wie der der Teile der Qualität, dann liegt es genau so in der Natur der Substanzteile, voneinander Abstand zu haben[115]. Denn wie die Teile der Qualität nicht existieren können ohne die Substanz, so können sie auch nicht Abstand haben, ohne daß die Substanzteile einen solchen haben. Damit ist die Brotsubstanz aus sich ausgedehnt und nicht auf Grund einer von ihr realverschiedenen Quantität. Diese ist also mit ihr identisch und hört mit ihr auf zu bestehen[116].

Die Brotsubstanz, so lautet ein zweites Argument, ist vor der Konsekration nicht ausgedehnt auf Grund der mit der Qualitas identischen Quantitas, eine zweite von der Qualitas verschiedene Quantitas bleibt aber, wie bewiesen wurde, nach der Konsekration nicht zurück. Es muß also entweder ein Akzidens zerstört werden bei der Wandlung, was mit den Worten der hl. Väter im Widerspruch steht, oder man muß annehmen, daß die Brotsubstanz ausgedehnt war auf Grund einer von ihr nicht realverschiedenen Quantitas, die deshalb aber auch genau so wie sie aufhört zu bestehen[117].

115 „ita natae sunt distare situaliter partes substantiae sicut partes qualitatis, immo naturaliter et virtute creata; sicut partes qualitatis esse non posse sine substantia, ita nec distare possunt sine distantia partium substantialium" (cap. 24; Borgh. 151 f. 137rb).

116 „ita illa substantia panis fuerit quanta non per quantitatem quae fuit alia res a substantia et per consequens erat eadem et ideo sicut substantia panis non manet ita quantitas illa non manet post consecrationem" (ebd.).

117 Ebd.

Es braucht nicht gezeigt zu werden, wie in dem zweiten Argument noch mehr als in dem ersten die These von der Identität von Quantitas und Qualitas den Beweisgrund liefert.

Freilich scheint Ockham das bisher Gesagte noch nicht als einen eigentlichen Beweis anzusehen. Den will er im folgenden noch erst erbringen (Kap. 25).

Er geht von dem oben schon entwickelten Axiom aus, daß Gott in seiner Allmacht eine Substanz ohne örtliche Veränderung ihrer Teile erhalten kann unter völliger Zerstörung ihrer Akzidentien. Eine solche Substanz hätte dann genau wie vorher auseinanderliegende Teile, wäre also ausgedehnt. Die Quantitas ist so mit ihr selbst gegeben und kein hinzukommendes, realverschiedenes Akzidens. Dagegen kann man nach Ockham nicht den Einwand erheben, die Substanz sei nur auf Grund der Quantitas am Ort, werde diese zerstört, dann sei die Substanz weder am Ort, noch verändere sie sich örtlich. Das ist, so entgegnet Ockham, sehr untheologisch gesprochen. Denn nach den hl. Vätern und der Intention der Hl. Schrift ist ein Engel am Ort und bewegt sich von einem Ort zum andern, obwohl er nicht ausgedehnt sondern unteilbar ist. Wieviel mehr kommt es dann einer Substanz mit auseinanderliegenden Teilen zu, am Orte zu sein.

Diese Argumentation Ockhams kann nicht überzeugen, denn der Engel ist am Ort und bewegt sich örtlich vermittels eines Körpers, ähnlich wie nach dem Einwand die Substanz nur am Orte ist, weil und solange sie mit dem Akzidens der Quantitas verbunden ist. Das Beispiel vom Engel spricht also gerade gegen Ockham. Den sich weiter aufdrängenden Einwand, die Substanz ohne Akzidentien sei wie der Engel definitiv am Ort und hätte damit keine auseinanderliegenden Teile, macht er sich auch, allerdings nur, was den ersten Teil angeht, indem er nämlich daran festhält, daß die Substanzteile örtlich unbewegt bleiben. Sonst dagegen ist für Ockham der Übergang von der circumscriptiven zur definitiven Seinsweise mit einer Bewegung der Teile verbunden, weil nämlich jeder Teil zum innegehabten Ort noch unendlich viele andere des Ganzen in Besitz nimmt. Dazu setzt Ockham voraus, was zu beweisen ist, nämlich, daß die Substanz von sich aus auseinanderliegende Teile hat. Er argumentiert so: Ist jene Substanz definitiv am Ort, dann auch jeder ihrer Teile. Ein Teil a ist dann hier definitiv, ein anderer Teil b dort. Die Teile haben demnach örtlichen Abstand voneinander, was circumscriptive Daseinsweise bedeutet. Damit ist aber die ganze Substanz circumscriptiv am Ort. Ist a dagegen nicht am früheren Ort gegenwärtig, dann ist er entweder nirgends, oder aber er ist örtlich bewegt. Das erste ist unmöglich und das zweite in der Prämisse ausgeschlossen[118].

[118] „Nec valet dicere, quod illa substantia est in loco diffinitive et non circumscriptive, quia hoc dicere est concedere propositum. Nam priori casu posito, cx hoc ipso quod illa substantia est in loco diffinitive sequitur, quod est in loco circumscriptive, cuius ratio est, quia si illa substantia est in aliquo loco diffinitive, oportet dicere consimiliter quod quaelibet eius pars est in loco diffinitive, tunc quaero: aut a est in illa parte loci diffinitive in qua prius erit aut non. Si dicitur quod sic eadem ratione alia pars erit in alia parte diffinitive. Ex quo sequitur, quod illae partes distant localiter et situaliter. Sed omne habens partes distantes localiter est in loco circumscriptive. Igitur illa tota substantia est circumscriptive in loco. Si autem dicitur, quod a non est diffinitive in illa parte loci, in qua prius fuit, vel hoc est quia est alibi diffinitive et per consequens est mutata localiter vel quia non est alicubi, quod concedi non potest, cum etiam angelus alicubi sit ponendus“ (cap. 25; Borgh. 151 f. 137 vb; Ottob. 179 f. 111 vb).

Man muß schon sagen, daß die Argumentation hier einen befremdenden Tiefstand erreicht. Es bleibt Ockham unbenommen zu behaupten, daß eine körperliche Substanz nicht definitiv gegenwärtig sein kann, wenn er auch sonst anders lehrt und wenn dann ein Konflikt mit der Lehre der Kirche kaum zu vermeiden ist; er kann aber nicht die definitive Seinsweise annehmen unter Voraussetzungen, die diese ausschließen. Er schließt dieses Kapitel: „Sic igitur, cum possit potentia divina conservare substantiam in eodem loco et destruere omne accidens absolutum sibi inhaerens, sequitur, quod non est contradictio, quod substantia sit quanta sine accidente inhaerente sibi“[119].

Im folgenden Kapitel führt Ockham noch weitere Beweise für das Ausgedehntsein der Substanz ohne ein eigenes Akzidens der Quantitas an:

1. Es gehört keine größere Kraft dazu, von zwei Substanzen, die nicht ein Ganzes bilden, die Akzidentien zu zerstören, als von zwei Teilen derselben Substanz. Gott kann vom Wasser hier und von solchem in Rom die Akzidentien zerstören, ohne daß er das Wasser von Rom zu dem hier befindlichen tragen muß. Viel leichter kann er dann die Substanz der beiden Wasserteile an ihrem Ort erhalten, wenn sie ein Ganzes bilden. Ähnlich kann Gott auf Grund seiner Allmacht die Akzidentien des Wassers des Ozeans zerstören, ohne daß er dadurch gezwungen wäre, die Substanz des Wassers etwa in der Mitte zu vereinigen. Das Wasser hätte damit abstehende Teile ohne ein Akzidens der Quantitas[120].

2. Wenn bei Substanz und Akzidens bestimmte Teile sich entsprechen, dann ist es nicht leichter, die Teile der Akzidentien zu erhalten und die Substanz zu zerstören ohne Ortsveränderung der Akzidentien, als die Teile der Substanz zu erhalten ohne Ortsveränderung und die Akzidentien zu zerstören. Nun entsprechen aber bestimmten Teilen der körperlichen Substanz solche der Akzidentien[121]. Kann also Gott das Subjekt zerstören und die

[119] cap. 25; Borgh. 151 f. 137 vb; Ottob. 179 f. 111 vb.

[120] „non enim videtur theologice dictum, quod ad hoc necessitaretur deus“ (cap. 26; Borgh. 151 f. 138 ra; Ottob. 179 f. 111 vb).

[121] „Sed substantia materialis et accidens sunt simul, ita quod distinctis partibus accidentis correspondent distinctae partes substantiae“ (ebd.).

Akzidentien erhalten, wie beim Altarssakrament deutlich wird, dann kann er auch umgekehrt das Subjekt erhalten und die Akzidentien zerstören.

In diesem Zusammenhang verwahrt sich Ockham dagegen, daß es häretisch sei zu sagen, die Brotsubstanz werde in der Konsekration zerstört, und er bringt dafür eine Reihe Zeugnisse aus dem Corpus Iuris bzw. aus der Glossa zu ihm[122].

In dem Falle der Zerstörung der Akzidentien wäre aber die Substanz ausgedehnt ohne sie. Das illustriert Ockham an folgendem Beispiel: Wenn Gott von der einen Hälfte eines Stück Holzes die Akzidentien erhält und die der anderen Hälfte zerstört, dann haben beide voneinander Abstand.

Schließlich, so endet das Kapitel, bedeutet es keinen größeren Widerspruch, wenn eine Substanz mit auseinanderliegenden Teilen ohne jedes Akzidens circumscriptiv in etwas Teilbarem gegenwärtig ist, als daß etwas Unteilbares, wie z. B. ein Engel, definitiv am teilbaren Ort ist. Also ist es kein Widerspruch anzunehmen, daß die körperliche Substanz ohne jede hinzukommende Quantitas circumscriptiv am Orte ist[123].

Im folgenden argumentiert Ockham auf dem Boden seiner Gegner folgendermaßen: Nach ihnen kann ein äußerer Bezug (respectus extrinsecus) fallen, während die termini bleiben (extremis manentibus). Die Inhärenz des Akzidens im Subjekt ist aber ein solcher respectus extrinsecus. Es kann demnach das, was sie quantitas nennen, bleiben, ohne seinem Subjekt zu inhärieren. Dann coexistiert dieses aber jenem weiter auf circumscriptive Weise und hat damit auch auseinanderliegende Teile[124].

Der Einwand, wenn die Inhärenz der Quantitas im Subjekt aufhört, dann ist die Substanz auch der Quantitas nicht mehr gegenwärtig, ist nach Ockham nicht stichhaltig, weil nach der vorausgesetzten Ansicht die Beziehung der Gegenwärtigkeit früher ist als die der Inhärenz, weil das Akzidens ja der Substanz nicht anhängen kann, wenn diese nicht gegenwärtig ist. Weil nun

[122] „Nec oportet maliciose calumniari dicendo quod est dicere contra fidem, quod in sacramento altaris substantia corrumpitur, hoc enim dictum meum non est sed est dictum doctorum catholicorum“ (cap. 26; Borgh. 151 f. 138ra; Ottob. 179 f. 112ra).

[123] „igitur non est contradictio quod aliqua substantia habens partes natas distare localiter sit tota in toto loco divisibili et pars in parte sine quantitate addita sibi; ex quo sequitur, quod erit circumscriptive in loco sine quantitate addita sibi“ (cap. 26; Borgh. 151 f. 138rb; Ottob. 179 f. 112ra).

[124] „igitur non includit contradictionem substantiam et istam rem, quam dicunt quantitatem, manere sine tali respectu inhaerentiae. Sed hoc posito tota substantia coexistit toti illi quantitati, quae est accidens. Igitur sicut illa quantitas habet partem distantem a parte, ita illa substantia habebit partem distantem a parte et ita substantia est quanta sine quantitate informante eam“ (cap. 27; Borgh. 151 f. 138rb/va; Ottob. 179 f. 112rb).

mit Gottes Allmacht das Frühere ohne das Spätere sein kann, kann die ganze Substanz der ganzen Quantitas und jeder ihrer Teile jedem Teile gegenwärtig sein, ohne von der Quantitas informiert zu werden, also ausgedehnt sein ohne Quantitas[125].

Auch hier liegt wieder ein primitiver Denkfehler vor. Denn nach der besprochenen Ansicht erhält die Substanz ihre Ausdehnung eben erst durch die Information von seiten der Quantitas. Wollen wir schon die Unterscheidung Ockhams zwischen der bloßen Coexistenz von Substanz und Quantitas und der Inhärenz dieser in jener mitmachen, dann ist jedenfalls die Ausdehnung der Substanz mit der bloßen Coexistenz noch nicht gegeben. Ockhams Beweisführung zeigt nicht nur seine grob empiristische, äußerliche und atomisierende Art zu denken, sondern legt auch die Vermutung nahe, daß er überhaupt nicht verstanden hat oder nicht zu verstehen vermochte, was die Hochscholastik mit der Information der Substanz durch das Akzidens gemeint hat. Für Ockham scheint sie nicht mehr zu sein als ein bloßes Beieinander oder ein bloßes Anhaften des Akzidens am Subjekt.

Die indirekte Art der Beweisführung gibt Ockham auch im nächsten Kapitel (28.) nicht auf. Dort will er lt. Überschrift beweisen, „daß die Substanz ausgedehnt ist allein auf Grund ihrer Substanzteile ohne jede von Substanz und Qualität realverschiedene Quantitas“. Er läßt dem Gegner die Last des Beweises. Ausgehend vom Ökonomieprinzip führt er folgendes aus: Die Ansicht, daß die Substanz ohne besondere Quantitas ausgedehnt ist, läßt sich nicht durch die Vernunft oder das Experiment und auch nicht durch eine unfehlbare Autorität widerlegen[126]. Denn Gott hat darüber nichts geoffenbart. Also ist es überflüssig, eine eigene Quantitas anzunehmen. Ohne sie kommt man genau so weit. Der Seinsgrund der Substanz ist auch der Grund ihres Ausgedehntseins[127]. Es wäre doch merkwürdig, wenn die allen Akzidentien vorausgehenden Seinsursachen nicht ohne besonderes Akzidens das Aus-

[125] „tota substantia est praesens toti quantitati et pars substantiae est praesens parti quantitatis sine respectu inhaerentiae. Et per consequens sine hoc, quod substantia informetur quantitate, et sic habebit illa substantia partem distantem a parte sine quantitate informante eam et per consequens erit quanta sine quantitate“ (ebd.).

[126] „frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, hoc enim est principium, quod negari non debet, quia nulla pluralitas est ponenda nisi per rationem vel per experientiam vel per auctoritatem illius, qui non potest falli nec errare, possit convinci“ (cap. 28; Ottob. 179 f. 112rb); nach Borgh. 151 f. 138vb lautet der Schluß: „qui non potest falli nec errare potest nec fallere.“

[127] „igitur non est necesse ponere quantitatem talem et ita frustra poneretur; omnia enim, quae possunt salvari per talem rem additam (Ottob.: quantitatem), possunt salvari sine ea et per hoc, quod substantia et qualitas habent partes distinctas realiter natas distare localiter, quae partes tam substantiae quam qualitatis virtute causae efficientis et finalis sicut in esse producuntur ita fiunt distantes“ (ebd.).

einandersein der Teile bewirken könnten[128]. Ja, es heißt, die Allmacht Gottes einschränken zu behaupten, er könne nicht ausgedehnte Substanzen schaffen ohne ein besonderes Akzidens[129].

Was das Ökonomieprinzip angeht, so könnte man das gerade gegen Ockham anwenden, der ja eine Mehrzahl von Quantitäten annimmt, indem er Substanz und Qualität eine eigene, wenn auch jeweils mit ihnen unmittelbar gegebene und identische Quantität zuschreibt. Doch auf dieses Problem geht Ockham hier nicht ein.

Er behauptet, bewiesen zu haben, daß die materielle Substanz durch ihr innerlich gegebene Teile circumscriptiv am Ort ist. Damit sei sie aber auch von sich aus ausgedehnt[130].

An dieser Stelle geht er noch einmal auf den Einwand ein, die Substanz habe ihre Teile nur auf Grund der von ihr realverschiedenen Quantität. Das ist nach ihm unmöglich. Denn wie die Substanz nicht von einem Akzidens abhängig ist, können es auch ihre Teile nicht sein. Ist die Quantitas aber ein Akzidens der Substanz, dann können die Teile der Substanz nicht von der Quantität und nicht von deren Teilen abhängen. Die Substanz hat damit ihre Teile nicht auf Grund der Quantität[131].

Ist, so fährt Ockham fort, die Quantität von der Substanz verschieden, dann kann sie der Grund für das Auseinandersein der Teile nur als causa efficiens oder causa finalis sein. Diese Ursächlichkeit schließt aber nicht aus, daß die Substanz auf Grund eigener innerer Teile ausgedehnt ist. Denn Gott

[128] „Mirum enim videretur quod unum accidens posterius substantia et partibus eius posset facere unam partem substantiae extra aliam partem et tamen causae essentiales rei non possent hoc facere sine accidente tali" (cap. 28; Borgh. 151 f. 138vb; Ottob. 179 f. 112va).

[129] „Quis enim prohibet deum producere unam substantiam vel qualitatem sine omni accidente distincto ... et quis potest prohibere deum ... hoc enim videtur nimis artare divinam potentiam" (ebd.).

[130] „Item quod substantia sit quanta per partes suas substantiales intrinsecas sibi ostendo: Illud quod per partes suas extrinsecas est in loco circumscriptive per suas partes intrinsecas est quantum, quia ostensum est prius, quod omne quod est circumscriptive in loco est quantum. Omnis autem substantia materialis per suas partes substantiales est in loco circumscriptive, quia sicut ostensum est prius, omnis substantia materialis, quae est extensa, per suas partes essentiales (Ottob.: substantiales) est praesens in loco, ita quod tota substantia est praesens toti loco et pars substantiae est praesens parti loci. Sed omne tale est circumscriptive in loco et ita omnis talis substantia per partes sibi intrinsecas est quanta" (cap. 28; Borgh. 151 f. 138vb—139ra, Ottob. 179 f. 112va).

[131] „Si igitur quantitas sit accidens substantiae, partes substantiae non dependent nec a quantitate nec a partibus quantitatis et ita substantia habet partes non per quantitatem" (ebd.).

kann diese wie jede causa secunda ersetzen und unmittelbar bewirken, daß die Substanz auseinanderliegende Teile hat[132].

Wenn dieser Substanz dann eine Quantitas zugeteilt würde, wäre diese nicht der Grund für das Auseinandersein der Teile.

Es genügt nach Ockham aber auch nicht zu sagen, die Quantitas sei die causa formalis für das Auseinandersein der Teile der Substanz, wie die albedo die Formalursache dafür ist, daß etwas weiß ist. Das geht nach ihm nicht, weil, wie gezeigt worden sei, jede numerisch eine Sache auseinanderliegende Teile habe. Das Akzidens der Quantität könne aber nicht der Grund dafür sein, daß die Substanz ein unum sei, denn wodurch etwas Substanz sei, sei es auch eins. Kein Akzidens könne aber der Seinsgrund seines Subjekts sein[133]. Es könne aber auch nicht die Formalursache für das Auseinandersein der Teile sein. Denn dann könnten die Teile der Substanz nicht Abstand voneinander haben ohne diese Quantitas, wie etwas ohne albedo nicht weiß sein könne[134]. Das treffe aber nicht zu. Denn Gott könne ein Stück Holz in zwei Teile teilen, die Stücke voneinander entfernen und dann die Akzidentien zerstören. Dann würden diese beiden Stücke auch ohne Quantitas Abstand voneinander haben[135].

Hier hat Ockham es mit dem wichtigsten Einwand seiner Gegner zu tun; denn nach ihrer Auffassung bekommt die Substanz erst Ausdehnung durch die Quantität als Formalursache und würde die Substanz nach der Zerstörung der Quantität die Ausdehnung auch wieder verlieren. Reicht dagegen die Argumentation Ockhams aus? Der entscheidende Punkt scheint mir zu sein, daß Ockham einen ganz anderen Substanzbegriff hat, der von dem empirisch erfahrbaren Einzelding ausgeht, und er im Sinne seiner Gegner einen Zirkelschluß macht, weil er voraussetzt, daß die Substanz ausgedehnt

[132] In: „cum enim deus tamquam causa efficiens et finalis faciat partes cuiuscumque quantitatis distare" (cap. 28; Borgh. 151 f. 139r; Ottob. 179 f. 112va) ersetze ich quantitatis durch substantiae. Dazu bin ich berechtigt, weil der Text, wie er da steht, keinen Sinn gibt, die von mir durchgeführte Änderung aber genau dem Beweisgang entspricht, wie Ockham ihn in folgendem Kapitel (29) bringt, wie ja das Argument, daß das, was die causa secunda bewirkt, auch durch die causa prima allein getan werden kann, bei Ockham überhaupt sehr beliebt ist.

[133] „hoc non valet, quia ostensum prius, quod omnis res una numero habens partem distantem localiter vel situaliter a parte est quanta" (cap. 28; Borgh. 151 f. 139ra).

[134] „Ita impossibile esset, quod illae res quae modo distant situaliter per quantitatem quae est accidens, sicut corpus est album per albedinem, distarent situaliter vel localiter sine tali quantitate, etiamsi essent separatae ab invicem et essent quaedam tota non facientia unum totum, quod est falsum" (ebd.).

[135] „Quo facto illa distaret localiter et tamen non haberet talem quantitatem quia separata sunt ab illa per casum. Ex quibus patet quod partes substantiales non distarent per talem quantitatem, sicut corpus est album albedine" (ebd.).

ist. Das wird hier besonders deutlich, wo er argumentiert: Die Quantitas kann nicht Formalursache der Ausdehnung sein, weil dann die Substanz ohne sie nicht ausgedehnt sein kann, wie etwas nicht weiß sein kann ohne die albedo. Die Substanz ist aber von sich aus ausgedehnt . . .

Zur weiteren Erhärtung seiner These geht er von der Ansicht des Scotus aus[136], daß Gott auf Grund seiner Allmacht den Leib Christi unter der Hostie in der sakramentalen Weise erhalten könne, auch wenn er im Himmel oder sonstwo nicht örtlich und circumscriptiv gegenwärtig sei. Er fragt, wo denn in diesem Fall die von der Substanz realverschiedene Quantität bleibe. Man könne doch nicht sagen, daß sie zerstört werde, denn ein Absolutes werde nicht verändert bei Änderung einer Beziehung, wie sie hier vorliege. Bleibt die Quantität aber, dann müßte sie den Leib Christi im Sakrament informieren, und dieser wäre demnach ausgedehnt. Das sei aber unmöglich, weil das, was nicht auseinanderliegende Teile hat, auch nicht ausgedehnt ist. Christus ist aber in der Eucharistie definitiv gegenwärtig, seine Teile haben demnach keinen Abstand voneinander, sind also nicht ausgedehnt[137].

Wie Ockham fragt, wo im angenommenen Fall die realverschiedene Quantitas bleibt, kann man gegen ihn die Frage stellen, wenn Substanz und Quantitas identisch sind, wie kann dann die Substanz des Leibes Christi im Sakrament gegenwärtig sein, ohne ausgedehnt zu sein.

Die Unterscheidung von der Positio als dem ordo partium in toto, die eine der Quantitas unbedingt zukommende Eigentümlichkeit ist, von der Positio als dem ordo partium in loco, mit der die Scotisten dem Einwand Ockhams zu entgehen suchten, läßt dieser nicht gelten. Für ihn ist das eine mit dem anderen gegeben. Ist etwas quantum, dann hat es auseinanderliegende Teile, Figur und damit die Positio als ordo partium in loco[138].

Für Ockham ist der Leib Christi im Sakrament nicht quantum, weil er dort keine auseinanderliegenden Teile hat und nicht circumscriptiv gegenwärtig ist. Für den Fall aber, daß man unter Quantum jedes numerisch Eine versteht, das Teile hat, die an sich die Bestimmung haben, örtlich auseinanderzuliegen, will er zugeben, daß der Leib Christi quantum ist.

[136] Ox. IV d. 10 q. 4 n 4; VIII, 533.

[137] „Relinquitur igitur quod illo casu posito corpus Christi nullibi haberet partem distantem situaliter a parte. Nec haberet partem extra partem et per consequens non esset quantum" (cap. 29; Borgh. 151 f. 139rb; Ottob. 179 f. 113ra).

[138] „Nulla igitur positio ab illa quae est ordo partium in loco vel quae est ordo partium situalis requiritur ab hoc, quod sit realiter quantum; unde qui dicit, quod ad hoc quod aliquid sit quantum sufficit quidam ordo partium in toto, qui non est ordo partium situalis, oportet exprimere qualis sit ille ordo partium" (cap. 29; Borgh. 151 f. 139vb; Ottob. 179 f. 113rb).

Auch die weiteren Beweise seiner These führt Ockham auf dem Boden seiner Gegner, wobei er schon oft gebrachte Argumente wiederholt: Nach ihnen ist, so führt er aus, die Substanz früher als die Quantitas, also sind auch die Teile der Substanz früher als die der Quantitas. Es ist aber nicht anzunehmen, daß die Substanzteile an einem einzigen Ort sind. Demnach hat die Substanz vor der Informierung durch die Quantitas auseinanderliegende Teile, also ist sie aus sich heraus ausgedehnt[139]. Ich brauche nicht wieder darauf hinzuweisen, wie auch hier Ockham das zu Beweisende voraussetzt und wie er seinen Gegnern unterstellt, was sie gar nicht behaupten. Denn nach ihnen hat die Substanz vor der Informierung durch die Quantitas eben keine Teile.

Dasselbe gilt für die folgenden „Beweise". Wenn er z. B. sagt, daß alles, was durch sich selbst und durch ihm innerliche Teile örtlich umschrieben, quantum ist und daß das auf die Substanz zutrifft. Oder wenn er darlegt: Der örtliche Abstand der Substanzteile ist ein anderer als der der Teile der Quantität. Denn wenn Fundament und Terminus verschieden sind, dann auch der Bezug. Die Vertreter der Realverschiedenheit von Substanz und Quantität nehmen aber auch die ihrer Teile an, also ist auch der Abstand der Teile verschieden. Örtlicher Abstand von Teilen kann aber nicht ohne Quantitas sein. Haben also die Substanzteile Abstand voneinander vor der Informierung durch das Akzidens der Quantität, dann ist die Substanz auch vor dieser ausgedehnt[140].

Aus den dargelegten Argumenten und vielen anderen, die Ockham der Kürze halber übergeht, könne man schließen, daß die Quantitas nichts ist als das Auseinanderliegen der Teile und daß dazu nur die abstehenden Teile selbst und die bewirkenden äußeren oder inneren Ursachen erforderlich sind. Die Quantitas sei aber weder eine äußere noch eine innere Ursache für die Teile, also sei sie zum Auseinanderliegen der Teile nicht erforderlich[141].

[139] „Nam secundum eos tota substantia est prior tota quantitate, ita partes substantiae sunt priores partibus quantitatis; prius igitur sunt partes substantiae quam partes quantitatis . . . Igitur in illo priori sunt in distinctis locis sed substantia (panis) habens partes existentes in distinctis locis circumscribitur loco. Substantia igitur in illo priori est quanta et substantia per seipsam et per partes suas intrinsecas est quanta" (cap. 29; Borgh. 151 f. 140ra; Ottob. 179 f. 113rb/va).

[140] „Sed distantia localis partium constituentium aliquid totum non potest esse sine quantitate, igitur cum prius partes substantiae distent localiter quam partes quantitatis sicut prius sunt. Ita prius erit substantia quanta, quam illa quantitas ponatur in esse" (ebd.).

[141] „posset alicui videri quod quantitas non est nisi extrapositio partium facientium unum totum, ad quem extrapositionem seu distantiam localem seu situalem partium non requiruntur nisi partes istae quae distant et causae essentiales . . . Quantitas autem

Weiter genügen zur realen Beziehung Fundament, Terminus und bewirkende Ursachen. Nach der Ansicht der Vertreter der Realverschiedenheit fügt, so argumentiert Ockham, das Auseinanderliegen der Teile der Substanz nichts hinzu als einen Respectus. Dieser hat zum Fundament und zum Terminus nur die Teile der Substanz. Eine zum Abstand der Teile benötigte Realverschiedenheit der Quantität könnte also nur die causa extrinseca sein. Dann ist aber das Auseinanderliegen der Teile auch ohne die Quantitas möglich, denn jede Zweitursache kann durch unmittelbares Eingreifen Gottes überflüssig gemacht werden. Damit ist es überflüssig, eine realverschiedene Quantitas anzunehmen[142].

Diesen Beweis führte Ockham in noch umständlicherer Weise schon im vorhergehenden Kapitel (28). So typisch es für ihn ist, mit der Möglichkeit des unmittelbaren Eingreifens Gottes unter Umgehung der Zweitursache zu argumentieren, damit von dem durch ein Wunder gesetzten Sonderfall auf den Normalfall zu schließen, so ändert das nichts daran, daß Ockhams Beweis wieder einmal nicht schlüssig ist. Denn die Tatsache, daß Gott auf wunderbare Weise ohne das Akzidens der Quantität das Auseinanderliegen der Teile bewirken kann, bedeutet ja nicht, daß normalerweise nicht dieses Akzidens erforderlich ist. Wenn Gott die intuitive Erkenntnis nach Ockham unmittelbar ohne das Erkenntnisobjekt[143] und wenn er den Willensakt[144] im Menschen unter Umgehung des menschlichen Willens bewirken kann, dann ist ja deshalb mit dem menschlichen Intellekt noch nicht die Erkenntnis und mit dem Willen noch nicht der Willensakt gegeben. Dazu wird auch bei diesem Beweis vorausgesetzt, daß die Substanz an sich Teile hat. Aus all dem, so schließt Ockham seine Argumentation, geht hervor, daß keine Notwendigkeit zur Annahme einer von Substanz und Qualität verschiedenen Quantität besteht. Denn zu ihrer Ausdehnung genügt es, daß sie auf Grund ihrer

quae est res absoluta a substantia nec est causa intrinseca nec extrinseca illarum partium propter quod ad illam extrapositionem sive distantiam situalem partium non requiritur quantitas talis" (ebd.).

[142] „Si igitur requiritur ad illam distantiam partium substantiae alia quantitas, quae sit alia res a subtantia, illa quantitas vel erit fundamentum vel terminus illius respectus, quod non potest dari sicut ostensum est, vel erit causa extrinseca illius respectus et per consequens sine ea potest poni relatio respectus, cum quidquid possit deus mediante causa secunda extrinseca, potest deus immediate per se. Sine igitur omni tali quantitate distincta potest poni ista extrapositio sive distantia situalis partium substantialium. Sed posita extrapositione seu distantia locali partium vel situali habetur quantitas ... ita videtur omnino superfluere quantitas distincta a substantia et qualitate" (cap. 29; Borgh. 151 f. 140rb; Ottob. 179 f. 113va).

[143] II Sent. q. 26 N.

[144] III Sent. q. 4 L; siehe oben S. 67 Anm. 94.

Seinsursache hervorgebracht werden und dabei ihre Teile an verschiedenen Orten ins Dasein treten[145].

Die Einwände gegen Ockhams Thesen und ihre Widerlegung

Zur näheren Klärung seiner Thesen setzt sich Ockham mit Einwänden auseinander, die von theologischer wie philosophischer Seite (tam theologice quam philosophice) gemacht werden. Es sind 11, die in den Kapiteln 31—40 ihre Erledigung finden.

1. Wenn Substanz und Quantität identisch sind, wie kann dann die Brotsubstanz in den Leib Christi verwandelt werden, ohne daß auch die Quantität es wird? Hierzu bringt Ockham 3 Lösungen:

a) Nach der ersten gibt man einfach zu, daß die Quantitas in den Leib Christi verwandelt wird. Denn nirgendwo in der Hl. Schrift, im kanonischen Recht oder sonst einer authentischen Quelle ist das Gegenteil zu lesen[146].

b) Aber selbst, wenn die Quantitas nicht in den Leib Christi verwandelt würde, braucht man deshalb doch nicht die Realverschiedenheit zuzugeben. Der Modus significandi kann die Aussage: die Quantität wird in den Leib Christi verwandelt, verbieten. Wie nach vielen kein Realunterschied zwischen homo und humanitas besteht, und man doch wohl „homo est albus", aber nicht „humanitas est alba" sagen kann. Für die nähere Ausführung und Erklärung dieses Argumentes verweist Ockham auf frühere eigene Ausführungen[147].

c) Wenn auch Substanz und Quantität nicht realverschieden sind, so sind doch folgende beiden Sätze miteinander vereinbar: „Die Substanz des Brotes wird in den Leib Christi verwandelt", und „die Quantität wird nicht in den Leib Christi verwandelt". Denn nach der Ansicht vieler sind die Beziehungen und ihr Fundament und deshalb auch die albedo und die Ähnlichkeit nicht realverschieden, und es gelten doch die Sätze: „Die albedo ist, und die Ähnlichkeit ist nicht".

Zur Erklärung zieht Ockham die Konnotation heran. Wenn auch Substanz und Quantitas nicht realverschieden sind, so bezeichnet aber der Begriff Quantitas das Auseinandersein der Teile mit, was der Begriff Substanz nicht

[145] Cap. 29; Borgh. 151 f. 140rb; Ottob. 179 f. 113va.

[146] „Primo potest dici, quod illius oppositum in scriptura sacra non invenitur. Numquam enim legi in scripturis sacris nec in iure canonico nec in aliquo scripto autentico, quod quantitas non convertitur in corpus Christi" (cap. 31; Borgh. 151 f. 140vb; Ottob. 179 f. 113vb).

[147] „Qualiter autem sit possibile, quod praedicatio sit falsa propter diversos modos significandi grammaticales vel logicales sine distinctione rerum importatarum alibi ostendi" (ebd.).

tut[148]. So schließt es also keinen Widerspruch ein, daß der Satz: „Die Substanz des Brotes wird in den Leib Christi verwandelt" richtig ist, während der andere „Die Substanz mit auseinanderliegenden Teilen wird in den Leib Christi verwandelt" falsch ist. Wenn Gott, der in seiner Allmacht alles kann, die Substanz des Brotes existieren ließe, auf die Weise wie der Leib Christi im Sakrament besteht, sie also nicht örtlich und nicht circumscriptiv existierte, dann wäre der Satz: „Jene Sache ist eine Substanz" richtig, der andere aber: „Jene Sache ist eine Substanz mit auseinanderliegenden Teilen" wäre falsch.

Wohl stimmt der Satz: „Die Brotsubstanz hat auseinanderliegende Teile" und auch der andere: „Die Brotsubstanz wird in den Leib Christi verwandelt". Der Satz: „Die Brotsubstanz, die auseinanderliegende Teile hat, wird in den Leib Christi verwandelt" ist dagegen falsch, weshalb der Satz: „Die Brotsubstanz mit auseinanderliegenden Teilen wird nicht in den Leib Christi verwandelt" wieder richtig ist. Demnach wird also die Quantitas nicht in den Leib Christi verwandelt[149].

Wir können den vielen Abwandlungen dieser Sätze bei Ockham im einzelnen nicht nachgehen. Wir stellen nur fest, daß Ockham, der sich beim Nachweis der Identität von Substanz und Quantität bemühte zu zeigen, daß die Substanz aus sich heraus auseinanderliegende Teile hat, hier dieses Auseinandersein der Teile als eine Konnotation bezeichnet, die, so müßten wir deuten, keinen neuen Seinsbestand hinzufügt, aber logisch im Begriff der Substanz nicht mitenthalten ist. Es geht aber gar nicht um den Begriff. Denn, wie Ockham selbst betont, steht „de virtute sermonis" nichts im Wege zu sagen, daß die Brotsubstanz in die Quantitas des Leibes Christi verwandelt wird. Es geht vielmehr um den Seinsverhalt, daß der Leib Christi im Sakrament keine auseinanderliegenden Teile hat und nicht circumscriptiv zugegen ist, was für Ockham bedeutet, daß er nicht quantum ist. Das zweimal angeführte Beispiel von der Relation der Ähnlichkeit trifft auf die Quantitas nicht zu. Die Ähnlichkeit ist ein konnotativer Begriff, der zugleich zwei Dinge meint. Wenn ein Ding weiß ist, ist damit die Ähnlichkeit noch nicht gegeben, sondern erst mit einem zweiten weißen Ding, womit wieder dem ersten kein neuer Seinsbestand zugeführt wird.

Die Quantitas ist aber für Ockham nicht ein konnotativer Begriff in dem Sinne, daß sie die Existenz von etwas Zweitem mitmeint, etwa den Ort, so daß die Quantitas die Beziehung der Substanz zum Orte sein würde, sondern

148 „tamen hoc nomen quantitas connotat partem unam esse extra aliam sive unam partem distare situaliter ab alia, hoc nomen autem substantia non connotat unam partem distare situaliter ab alia parte" (cap. 31; Borgh. 151 f. 141ra; Ottob. 179 f. 114ra).

149 Ebd.

bezeichnet eine Seinsweise der Substanz, nämlich daß diese auseinanderliegende Teile hat und deshalb circumscriptiv am Orte ist, eine Seinsweise, die mit der Substanz unmittelbar gegeben, damit aber auch von ihr untrennbar ist. Das war ja der Inhalt von Ockhams Beweis für die Identität von Substanz und Quantitas. Nun ist aber faktisch in der Eucharistie eine körperliche Substanz, nämlich der Leib Christi, nach Ockham nicht ausgedehnt. Die letzte Tatsache spricht Ockham aus, ohne, wie wir schon oben betont haben, uns einen Grund dafür angeben zu können. Über diese Schwierigkeiten können uns Ockhams ermüdende Ausführungen, die weitgehend doch nur leeres Wortgeplänkel sind, nicht hinwegtäuschen.

2. Andererseits muß, so lautet der zweite Einwand, bei der Identität von Substanz und Quantität die Brotsubstanz in die Quantität des Leibes Christi verwandelt werden, dieser also ausgedehnt und circumscriptiv am Ort sein.

Diese Folgerung ist nach Ockham nicht zulässig: Wie man nicht sagen kann, die Quantitas des Leibes Christi oder der Leib, der an einem Orte örtlich existiert, ist im Altarssakrament zugegen, also ist der Leib Christi dort ausgedehnt und örtlich, so folgt auch nicht: Die Quantitas des Leibes Christi beginnt kraft des Sakramentes auf dem Altar gegenwärtig zu werden, also ist er kraft des Sakramentes dort örtlich gegenwärtig[150].

Selbst wenn man zugäbe, daß kraft des Sakramentes die Quantität des Leibes Christi unter der Brotsgestalt gegenwärtig würde, wäre es falsch zu sagen, der Leib Christi sei im Sakrament quantum[151].

Ockham kommt zu dem Schluß: der Leib Christi ist auf Grund der Wandlung weder Quantitas noch quantum. Wohl kann man sagen, daß der Leib, der im Himmel auseinanderliegende Teile hat, kraft der Wandlung unter der Brotsgestalt gegenwärtig ist, was aber nicht heißt, daß der Leib Christi kraft der Wandlung unter der Brotsgestalt auseinanderliegende Teile hat[152]. Mit andern Worten, die Aussage, die Brotsubstanz wird in die Quantitas des

150 „Sicut enim secundum aliquos non valet, quantitas corporis Christi sive corpus existens in loco localiter est in sacramento altaris, igitur corpus Christi est ibi quantum et localiter in loco et ita non sequitur, quantitas corporis Christi virtute sacramenti incipit in sacramento altaris, igitur virtute sacramenti incipit esse ibi localiter" (cap. 31; Borgh. 151 f. 141vb).

151 „Unde sive illa concedatur quantitas corporis Christi ex vi conversionis incipit esse sub specie panis sive non concedatur, illa tamen simpliciter est falsa, corpus Christi ex vi conversionis est quantum sub specie panis" (cap. 31; Borgh. 151 f. 141vb; Ottob. 179 f. 114va).

152 „Et ideo hoc assero quod corpus Christi nec ex vi conversionis nec ex vi sacramenti est quantitas et quantum; non obstante quod illa sit vera, corpus Christi habens partem distantem a parte puta in caelo ex vi conversionis est ibi sub specie panis; haec tamen est simpliciter falsa, corpus Christi ex vi conversionis habet partem distantem a parte sub specie panis" (ebd.).

Leibes Christi verwandelt, ist richtig, sofern sie verwandelt wird in den Leib Christi, der im Himmel quantitativ existiert. Sie darf aber nicht bedeuten, daß er auch im Sakrament auseinanderliegende Teile hat[153].

Man kann nach Ockham ruhig die Konvertibilität der Begriffe Quantitas und „habens partem extra partem" annehmen. Auch dann kann zugegeben werden: die Brotsubstanz wird verwandelt in die Quantitas, d. h. in etwas, das auseinanderliegende Teile hat, wenn es auch unter der Brotsgestalt diese Teile mit Abstand nicht hat, weil es dort nicht örtlich und circumscriptiv existiert, wohl aber anderswo, d. h. im Himmel[154].

Dieser Ausweg, daß man sagen kann, das Brot werde in die Quantitas des Leibes Christi verwandelt, weil und solange der Leib Christi im Himmel oder sonst irgendwo quantitativ existiert, geht an der Sache und an dem zu beantwortenden Einwand vorbei. Es bleibt zu zeigen, wieso der Leib Christi im Sakrament ohne Quantitas sein kann, wenn Substanz und Quantität nicht realverschieden sind, denn gerade Ockham betont ja, daß der Leib Christi im Sakrament nicht quantum ist. Hierzu ist er gezwungen, weil er Unterscheidungen, mit denen die Theologen den Schwierigkeiten der Transsubstantiationslehre zu entkommen suchten, wie etwa die zwischen der Quantitas und dem Am-Ort-sein oder der Positio als ordo partium in toto und der als ordo partium in loco, fallen gelassen hat. Aus den Schlußsätzen des Kapitels wird nochmals Ockhams Ansicht deutlich: Bei der Verwandlung hört die mit ihr identische Quantitas auf zu bestehen. Es bleibt die mit der Qualitas identische Quantitas, und es wird gegenwärtig der Leib Christi, der im Himmel, aber nicht im Sakrament, quantum ist[155].

[153] Dieselben Gedanken zu diesem Einwand führt Ockham recht umständlich in De sacr. alt. I aus. Dort heißt es u. a.: „dico ergo quod de facto haec est concedenda, substantia panis transsubstantiatur in quantitatem corporis Christi (quod est in caelo) sicut ista de virtute sermonis est, substantia panis transsubstantiatur in corpus Christi quod est in caelo localiter. Eodem modo ad confirmationem dico, quod de virtute sermonis haec est concedenda: quantitas corporis Christi ex vi conversionis est in sacramento altaris, sicut haec de virtute sermonis est concedenda, corpus Christi in caelo existens vi conversionis est in sacramento altaris nec praecise propositionem oppositam invenitur. Verumtamen quantumcumque de virtute sermonis utraque illarum sit vera, tamen de virtute sermonis utraque illarum potest esse falsa hac existente vera, substantia corporis Christi ex vi conversionis est in sacramento altaris, sed non nisi in uno casu, puta si substantia corporis Christi nullibi esset circumscriptive" (Basel, F. II, 24 f. 29 rb). Dieselbe Argumentation findet sich auch in Quodl. IV, 26 (31) ad primum.

[154] „Similiter illa esset concedenda, substantia panis convertitur in rem habentem partem distantem a parte, quamvis in specie panis non habeat illa res partem distantem a parte, (quia) non est ibi localiter et circumscriptive in loco (sed alibi)" (cap. 31; Borgh. 151 f. 141 vb, () im Druck).

[155] „Sic tamen quod nullo modo convertatur in substantiam, quae sit ibi quantitas" (cap. 31; Borgh. 151 f. 141 a ra).

3. Damit ist auch der dritte Einwand erledigt, daß bei der Realidentität von Substanz und Quantitas mit der Substanz des Brotes die Quantitas zu bestehen aufhöre. Es bleibt, wie gesagt, die von der Qualität nicht realverschiedene Quantität[156].

4. Kein Akzidens, so lautet der vierte Einwand, ist mit der Substanz identisch. Nach der Philosophie und den Heiligen ist die Quantitas aber ein Akzidens, also muß sie von der Substanz verschieden sein.

Um diesem Einwand zu begegnen, unterscheidet Ockham, ausgehend vom 25. Kapitel des „Monologion" Anselms von Canterbury[157], einen dreifachen Gebrauch des Begriffes Akzidens: Im strengen Sinne bedeutet Akzidens etwas von der Substanz Verschiedenes, das diese informiert, aber kein unum per se mit ihr bildet, dabei aber das Hinzukommen oder Verschwinden des Akzidens jeweils eine Änderung mit sich bringt[158].

Im weiten Sinn bezeichnet Akzidens etwas, das von etwas kontingent ausgesagt und das nacheinander von etwas bejaht oder verneint werden kann, weil dieses oder etwas Drittes sich ändert. Ist z. B. Plato weiß und Sokrates schwarz, dann sind sie sich nicht ähnlich. Das Akzidens der Ähnlichkeit kann von Plato aber ausgesagt werden, sobald er schwarz oder Sokrates weiß wird, also er oder Sokrates sich ändert.

Im weitesten Sinn ist ein Akzidens eine Aussage, die etwas einmal zugelegt werden kann und einmal nicht, weil etwas anderes sich ändert. In diesem Sinn kann man nach Anselm den Begriff Akzidens auch auf Gott anwenden, ohne dessen Unveränderlichkeit anzutasten. So beginnt Gott, ohne sich zu verändern, einer zu sein, der den Sünder rechtfertigt, oder es wird von ihm kontingent ausgesagt, daß er schaffend tätig ist[159]. Also, lautet die Folgerung Ockhams, wird nicht jedes Akzidens real vom Subjekt aufgenommen als eine von ihm verschiedene Sache. Denn dann würde das Subjekt eine Änderung erfahren, was für Gott unmöglich ist. Wenn z. B. Sokrates und Plato schwarz sind, Plato aber weiß wird, dann ändert sich an Sokrates nichts, und doch hört er auf, dem Plato ähnlich zu sein. Man nennt

[156] „Nam quamvis aliqua quantitas transeat, puta illa quantitas quae non erat res distincta a substantia panis, tamen una alia manet, scilicet quae non est distincta realiter a qualitate" (cap. 31; Borgh. 151 f. 141 a ra; Ottob. 179 f. 114 va).

[157] ed. F. Schmidt, I (Seckau 1938) S. 43.

[158] „Accidens autem nullo modo potest accedere vel recedere a subiecto sine mutatione illius subiecti" (cap. 32; Borgh. 151 f. 141 a rb; Ottob. 179 f. 114 vb); vgl. Quodl. IV 25 (30) ad primum.

[159] „Sicut deus sine susceptione cuiuscumque rei in se et sine omissione cuiuscumque existentis in deo aliquando incipit esse iustificans peccatorem ... patet per hoc, quod aliquod accidens posse advenire deo ponit et tamen deus nullo modo mutabilis intelligi potest" (cap. 32; Borgh. 151 f. 142 ra; Ottob. 179 f. 115 rb).

eine solche Bestimmung ein Akzidens, weil sie zufällig von dem Subjekt ausgesagt wird[160].

Die Quantität oder das Auseinandersein der Teile ist nun ein Akzidens im zweiten Sinne. Weil Ockham noch einmal das Beispiel der Relation anführt, sollten wir meinen, daß er die Quantität auch auffaßt als ein Akzidens, das einmal von einem Subjekt ausgesagt wird und einmal nicht, je nachdem wie etwas Drittes sich verhält, ob etwa ein Ort da ist, mit dem das Subjekt in Beziehung tritt oder nicht. So setzt er die Argumentation aber nicht an, sondern er nimmt eine, wenn auch nur örtliche, Änderung des Subjekts selbst an, indem er sagt: Auseinanderliegende Teile haben, ist ein Akzidens im zweiten Sinne, denn eine Substanz kann erst auseinanderliegende Teile haben und dann durch eigene Veränderung sie nicht haben, wie der Leib Christi im Himmel örtlich und circumscriptiv gegenwärtig ist und ohne seine Zerstörung beginnen kann, unter der Brotsgestalt sakramental zugegen zu sein ohne das Auseinandersein der Teile. Und doch ist dieses kein von der Substanz realverschiedenes Akzidens, sondern eines im weiteren Sinne[161].

Das letzte bleibt bei Ockham unbewiesen. Er zeigt nur, daß das Auseinanderliegen der Teile ein Akzidens ist, das einmal von der Substanz ausgesagt wird und einmal nicht. Da er aber dabei ausdrücklich eine Veränderung des Subjekts gegeben sieht, müßte gezeigt werden, daß dieses Akzidens trotzdem nicht realverschieden ist. Im folgenden sieht er das darin bewiesen, daß die vorliegende Veränderung der Substanz eine bloß örtliche ist[162].

[160] „Aliquod autem accidens non est res distincta suscepta realiter in subiecto, sed ideo dicitur accidens, quia contingenter praedicatur de eo etiam posita constantia subiecti" (ebd.).

[161] „habere partem distantem a parte est accidens secundo modo dictum. Quia si aliquid idem substantiale potest habere partem distantem a parte et postea per mutationem propriam potest non habere partem distantem a parte, sicut aliqui catholici dicunt et iam recitatum est prius quod corpus Christi habet modo partem distantem a parte, quia est in caelo localiter et circumscriptive et idem corpus non destructum potest desinere esse localiter et circumscriptive et incipere esse sacramentaliter sub specie panis; et ita tunc non habet partem distantem a parte, ipsa tamen substantia corporis Christi non destruitur; et ita cum eadem substantia per sui mutationem aliquando habeat partem distantem a parte aliquando non habet (Ottob.: habeat), habens partem a parte distantem est accidens et tamen non est res semper distincta et inhaerens substantiae, tamquam rei distinctae realiter, ita quantitas est accidens secundo modo" (cap. 33; Borgh. 151 f. 142rb; Ottob. 179 f. 115rb).

[162] „Illa substantia est substantia habens partem distantem a parte et aliquando non est vera sine corruptione illius substantiae, quamvis ad hoc, quod illa contradictoria verificentur, requiritur mutatio localis substantiae ... Sed ad verificationem talium contradictoriorum non requiritur nisi mutatio localis illius substantiae et nulla alia et ideo non oportet quod omnis quantitas sit alia res absoluta distincta realiter a substantia" (cap. 33; Borgh. 151 f. 142rb-va; Ottob. 179 f. 115rb-va).

Worin aber die örtliche Bewegung besteht, wird nicht klar. Dem Zusammenhang nach müssen wir annehmen, darin, daß der Leib Christi, der im Himmel gegenwärtig ist, unter der Hostie zugegen zu sein beginnt, was, wie wir oben sahen, nach Ockhams Ansicht eine örtliche Veränderung bedeutet.

Das würde auch mit Quodlibet IV, 30 (25) übereinstimmen, wo dasselbe klarer und kürzer gesagt ist, aber der Fall angenommen wird, daß der Leib Christi im Himmel aufhört zu bestehen, in der Hostie aber gegenwärtig bleibt. Auf Grund dieser örtlichen Bewegung würde der Satz wahr: „Ista substantia non est quantitas", während vorher gegolten hatte: „Substantia materialis corporis Christi est quantitas"[163].

In der Redeweise der Logik, so schließt Ockham das Kapitel, läßt sich das kurz und klar wie folgt ausdrücken: Der Satz: „die Quantitas ist nicht realverschieden von der Substanz" ist wahr, wenn die Quantitas personal supponiert; der Satz: „die Quantitas ist ein Akzidens" dagegen ist wahr, wenn sie simpliciter supponiert; allerdings gilt der letzte Satz auch bei personaler Supposition, aber dann wäre die mit der Qualitas identische Quantitas gemeint[164]. So ist nach Johannes Damascenus[165] die Zahl ein Akzidens und doch identisch mit dem Gezählten. Weiter ist für uns albus ein Akzidens, und zwar eines, das sich vom Begriff homo unterscheidet, und doch sagen wir „der Weiße" und meinen einen Menschen. Wenn die Quantitas auch nicht realverschieden von der Substanz ist, so kann sie doch ein Akzidens sein, und man braucht nicht zuzugeben, daß Substanz und Akzidens dasselbe sind[166].

[163] „quantum et quantitas contingenter praedicantur de substantia propter solam mutationem localem ipsius substantiae. Nam haec est vera modo de facto: substantia materialis corporis Christi est quantitas. Similiter haec est de facto vera: substantia corporis Christi habet partem extra partem, puta in caelo. Sed si illa substantia per potentiam dei desiner et esse in caelo perdendo solum illud ubi et solum haberet esse sub hostia, tunc haec esset vera: ista substantia non est quantitas, quia tunc illa substantia non haberet partem extra partem et tamen corpus non corrumpitur. Sed solum cessat esse praesens uni loco in caelo et incipit esse praesens alteri loco sub hostia. Et per consequens haec contradictoria, esse quantitas et non esse quantitas succesive verificantur de illa substantia propter solum motum localem sui" (Quodl. IV, 25 (30).

[164] „Et certe ad omnia talia, nisi displiceret fastidientibus logicam posset breviter et faciliter dici, quod haec est vera, quantitas non est res distincta a substantia, si quantitas supponat significative vel personaliter, haec autem quantitas est accidens vera est, si quantitas supponit simpliciter" (cap. 33; Borgh. 151 f. 142va; Ottob. 179 f. 115va).

[165] Ockham gibt als Belegstelle Logik cap. 33 an.

[166] „Sic etiam dicimus quod album est accidens et tamen aliquod album est homo. Sic etiam dicimus, quod homo et album differunt et tamen dicimus, quod homo est albus. Unde per istum modum faciliter potest ostendi quod quamvis istae duae: aliqua quantitas non est res distincta realiter a substantia et quantitas est accidens, non oportet concedere, quod eadem res est substantia et accidens" (ebd.).

Damit führt Ockham das ganze Problem schließlich auf ein logisches zurück. Wie wenig er dabei faktisch zur Lösung beiträgt, wird schon an dem Beispiel von der Benennung durch das Eigenschaftswort weiß deutlich. Denn wenn albus auch personal für homo supponieren kann, so ist die albedo doch ein realverschiedenes Akzidens. Demnach wäre die Quantitas so viel und so wenig realverschieden von der Substanz wie alle anderen absoluten Akzidentien[167].

Nach De sacr. alt. I bedeutet die Bezeichnung der Quantitas als Akzidens, daß die Substanz nicht „per se primo modo" ausgedehnt ist, so wie der Begriff deus und creans nicht realverschiedene Dinge bezeichnen, und doch nicht so ohne weiteres gilt „creans est immortalis" wie „deus est immortalis"[168].

5. Der fünfte Einwand besteht in zwei Stellen aus Augustinus „De trinitate", wo gesagt ist, daß all das Akzidentien sind, was verloren gehen oder verkleinert werden kann, wie Größen und Eigenschaften[169], und wo von Dingen gesprochen wird, die durch Teilnahme groß sind und bei denen Sein und Großsein verschieden sind[170]. Nach Ockham ist es nicht die Absicht des Augustinus, einen Realunterschied zwischen der Größe und dem Stand eines Dinges zu behaupten. Es wäre doch merkwürdig, wenn ein Akzidens bewirken könnte, daß ein Teil vom andern Abstand hat, Gott das aber nicht könnte ohne etwas Drittes, zur Substanz Hinzukommendes. Was könnte Gott daran hindern[171]? Augustinus, so führt Ockham aus, nennt die Größe

[167] G. N. BUESCHER referiert diese Argumentation Ockhams, ohne auf ihr Ungenügen hinzuweisen: „Quantity for Ockham is not an absolute but a connotative term. An absolute term signifies some entity as such; a connotative term signifies something and tells us something about this reality, that is, it connotes something which is not the thing as such. Whiteness, for example, is an absolute term. It signifies and supposits for a specific reality, a particular color. White, on the other hand, is a connotative term. It signifies some reality, such as a man, and connotes that this man has whiteness. We can also say that the term white signifies a subject and connotes the whiteness of that subject" (S. 68).

[168] „non intelligit nisi quod illud praedicabile quantum non praedicatur de substantia et qualitate nisi per accidens et non per se primo modo, unde talis non est per se primo modo nec stricte nec large accipiendo per se primo modo: Substantia est quanta, qualitas est quanta, homo est quantus, homo est longus, albedo est lata et huiusmodi, cum hoc tamen stat, quod quantitas non sit alia res a qualitate et substantia. Sic deus et creans non sunt res distinctae et tamen haec non est per se, creans est immortalis, sicut illa deus est immortalis ... et ideo oportet quod ista substantialia et praedicabilia quantitas, substantia, qualitas sint distincta, cum hoc tamen stat quod (non) important res distinctas et per illum modum respondendum est ad multas auctoritates" (Basel F II, 24 f. 29ra). Vgl. Quodl. IV, 25 (30) ad 1.

[169] V cap. 4; PL 42, 914. [170] V cap. 10; PL 42, 918.

[171] „Mirum enim videtur, quod unum accidens possit facere unam partem ab alia distare et tamen deus non posset hoc facere, nisi coniungeret unam aliam rem partibus substantiae. Quis enim prohiberet deum duabus rebus distinctis in esse facere unam extra aliam

ein Akzidens, da die Substanz durch Veränderung ihrer selbst größer und kleiner werden kann, nämlich dadurch, daß ihre Teile größeren oder kleineren Abstand voneinander haben. In diesem Zusammenhang äußert Ockham seine Ansicht von der Verdünnung und Verdichtung einer Substanz. Verdünnung bedeutet nicht, daß die Substanz eine neue und größere Quantitas erhält, dann müßte diese ja laufend zerstört werden und einer neuen Platz machen; Verdünnung bedeutet, daß die Teile derselben Quantitas wie Substanz größeren Abstand voneinander nehmen[172]. Es liegt also keine substantiale, d. h. keine eigentliche Veränderung, sondern eine bloß örtliche Veränderung vor, bei der nicht wie sonst eine neue dem Veränderten anhaftende Sache hinzukommt[173]. Die Veränderung besteht lediglich darin, daß die Sache an einem Ort ist, wo sie vorher nicht war. Zwischen dem Ort und der am Ort befindlichen Sache gibt es aber nichts Drittes, ohne Veränderung dieser beiden kann damit keine Bewegung des einen zum andern stattfinden[174]. Eine Veränderung der Quantitas bedeutet also lediglich, daß das Ding eine neue Beziehung zum Ort bekommt. Genau so wenig wie nun viele Katholiken die Beziehung für etwas von der Sache Verschiedenes halten, will Augustinus die Quantitas als von der Substanz realverschieden hinstellen, wenn er sie als Akzidens bezeichnet.

Nach dem Gesagten will Ockham Augustinus auf folgende Weise deuten:

I. Der Heilige will gar nicht sagen, daß jede magnitudo ein vom Subjekt verschiedenes Sein möglicher Selbständigkeit ist, das dem Subjekt anhaftet. Er will nur sagen: Etwas anderes ist die Größe und etwas anderes die

quamvis nullam aliam rem coniungeret eis ..." (cap. 34; Borgh. 151 f. 142va; Ottob. 179 f. 115va).

[172] „Relinquitur igitur quod in rarefactione non est alia pars quantitatis nova, sed praecise illa quae praefuit et tamen hoc non obstante eadem quantitas numero est primo minor et postea maior, quia una pars eiusdem quantitatis primo, quando aer erat densus, minus distabat situaliter, postea autem quando aer est rarus, magis distat situaliter. Constat itaque quod eadem res numero habens partes distantes sine omni re nova absoluta adveniente sibi, potest esse aliquando maior aliquando minor" (cap. 34; Borgh. 151 f. 143 ra; Ottob. 179 f. 115vb).

[173] „Dico haec est differentia inter mutationem substantialem et mutationem, quae est proprie alteratio, et mutationem localem, quod per primas duas advenit aliqua res inhaerens mutato, per mutationem illam localem non oportet, quod mutato adveniat res inhaerens mutato, sed sufficit, quod res adquirat sibi locum, quem prius non habebat" (ebd.)

[174] „Unde ex hoc ipso quod res est in loco quiescente in quo prius non erat, sed erat in alio, sine omni alia re media inter locum et locatum est res ista mutata. Et si quaeras, quid est locatum esse in loco, potest faciliter dici, quod rem locatam esse in loco est, nullam rem copoream esse mediam inter locatum et locum, ita quod ipsis non mutatis localiter ab uno ad aliud non possit esse motus localis" (ebd.).

Sache, die groß ist, weil nämlich die Sache existieren kann, ohne groß zu sein[175].

Das ist auf zweierlei Weise möglich:

a) Bei der Kondensation, wo die Teile der Substanz näher zusammenrücken und die Größe verschwindet, ohne daß etwas zerstört oder geschaffen wird, die Sache aber bleibt.

b) Auf eine andere Weise ist das auf Grund der göttlichen Allmacht nach der Ansicht vieler aber möglich, wenn Gott bewirkt, daß eine vorher große Sache irgendwo auf die Weise existiert, wie der Leib Christi im Sakrament, und er nirgendwo örtlich und circumscriptiv gegenwärtig ist. Dann wäre nämlich diese Sache, weil sie keine auseinanderliegenden Teile hat, nicht mehr groß und existierte doch[176].

II. Auf andere Weise kann der Augustinus-Text gedeutet werden, indem man sagt, er spricht von der Größe als Relation. Denn wie „groß" relativ ist, so ist die Größe eine Relation. Ist es nun nicht gegen den Glauben, zu sagen, die Relation sei nicht realverschieden vom Fundament, dann kann man auch sagen, daß die magnitudo, von der Augustinus spricht, es nicht von der Substanz ist.

III. Schließlich kann Augustinus an der Stelle sprechen von der Größe, die die Ursache jeder geschöpflichen Größe ist. Diese besteht nicht in einer Informierung durch die eigentliche Größe, sondern in der realen Abhängigkeit von ihr. Dieser Sinn ist besonders durch De trinitate V, 10 nahegelegt. Denn dort ist die Rede von der Größe, durch die ein Haus, ein Berg oder ein Engel groß ist. Ein Engel kann aber nicht durch eine ihm inhärierende Sache groß sein[177].

Diese langen Erörterungen bringen uns nicht viel weiter. Sie zeigen aber, wie Ockham versucht ist, die Quantitas auf die Beziehung zurückzuführen, und zwar auf die Beziehung zum Ort. Etwas wird größer oder kleiner bedeutet, es nimmt einen größeren oder kleineren Ort ein. Damit glaubt Ockham freilich nicht erklärt zu haben, wieso eine körperliche Substanz sein kann, sogar am

[175] „sed intendit dicere, quod aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnum est pro tanto, quia potest ipsa res manere, quamvis non sit magna" (cap. 34; Borgh. 151 f. 143rb; Ottob. 179 f. 116ra).

[176] „Aliter potest hoc contingere per omnipotentiam dei, si faceret sicut dicunt multi, quod est possibile deo facere, quod res magna prius postea fieret illo modo alicubi, quo corpus Christi est sub specie panis, et tamen nullibi localiter et circumscriptive. Tunc enim quia res non haberet partes distantes situaliter, non esset magna. Et sic potest esse res, quamvis non sit magna" (ebd.).

[177] „Non loquitur igitur de magnitudine, quae inhaeret substantiae, sed de magnitudine, quae est causa omnium magnorum et a qua magnum est, quidquid magnum dicitur, quare sine eo nulla res magna est" (cap. 34; Borgh. 151 f. 143va; Ottob. 179 f. 116ra).

Ort sein kann, ohne ausgedehnt und circumscriptiv am Ort zu sein. Dazu bedarf es nach ihm eines besonderen Eingreifens durch die Allmacht Gottes.

In den Quodlibeta und in De sacr. alt. I trägt er dieselbe Auffassung von der Verdünnung und Verdichtung als der Vergrößerung und Verkleinerung des Abstandes der Substanzteile vor. Es wird keine realverschiedene Quantitas größer oder kleiner, weil dann laufend die Quantitas zerstört werden und neu entstehen müßte und mit ihr alle die Qualitäten, deren unmittelbarer Träger sie ist[178].

6. Gegen den sechsten Einwand, daß bei Aristoteles die Quantitas ein eigenes Prädikament ist, macht Ockham geltend, daß auch die Relation es ist und sie nach vielen doch nicht realverschieden von ihrem Fundament ist.

Die Prädikamente sind nur Aussageweisen und Zeichen für die Dinge. Ich kann verschiedene Aussageweisen unterscheiden, ohne daß die bezeichneten Dinge verschieden sind. Durch den Begriff angelus wird keine Sache bezeichnet, die nicht auch mit dem Begriff angeli bezeichnet würde, und doch darf man nicht beide Begriffe identisch setzen und sagen: „angelus est angeli". Es ist also nicht abwegig, verschiedene Prädikamente aufzustellen, die dieselbe Sache bezeichnen.

Wir brauchen nicht zu untersuchen, ob das angeführte Beispiel gerade glücklich gewählt ist; uns genügt es festzustellen, was Ockham meint, nämlich daß Prädikamente keine Weisen des Seins, sondern nur der Aussage sind, also praedicabilia. Diese Ansicht trägt er in den Quodlibeta und in De sacr. alt. I in derselben Weise vor[179].

[178] „Nam in condensatione tota quantitas praecedens non corrumpitur, quia sapor, odor et omnia accidentia talis corporis condensati continue corrumperentur propter corruptionem subiecti immediati ... Ita per omnia dico, quod substantia condensatur quia partes eius virtute efficientis sine omni quantitate media magis nunc approximantur localiter quam prius et minus distant localiter (nunc quam prius) sine omni perditione substantiae vel quantitatis" (Quodl. IV 25 (30) ad secundum; Vat. lat. 3075 f. 41vb/42ra). — „Ad tertium dico quod non est contra experientiam sed magis est consonum experientiae ... Et hoc est quod dicit philosophus in praedicamentis quod densum est cuius partes propinque iacent ... est intelligendum de partibus inter quas sunt partes mediae, quia illac propinquius iacent in corpore denso, quam fecerunt in corpore, quando fuit rarum. Et hoc ipso quod omnes tales partes propinquius iacent sive sint sub alia re sive non, sed seipsis propinquius iacent, est istud corpus magis densum nunc quam prius, unde non video, quod convenienter possit salvari condensatio et rarefactio, nisi ponendo quod quantitas non est alia res a substantia et qualitate" (De sacr. alt. I; Basel F II, 24 f. 28rb; ed. Straßburg 1491 B 5ra).

[179] „Et ideo praedicamenta non sunt nisi quaedam praedicabilia et signa rerum et incomplexa ex quibus fiunt complexiones verae et falsae, huiusmodi autem incomplexa possunt esse distincta in tantum quod praedicatio unius de alio est impossibilis. Quamvis nulla res una per unum significetur, quin eadem significetur per alterum, sicut nulla res substantialis nec accidentalis significatur per hoc nomen angelus, quin significetur per

Und doch sind die Prädikamente nicht willkürliche Festsetzungen, sondern natürliche Zeichen der bezeichneten Sache. Wenn die Begriffe Substanz und Quantitas auch dieselbe Sache bezeichnen, so sind sie doch keine Synonyma. Denn der Begriff Quantitas bezeichnet etwas mit, nämlich das Auseinandersein der Teile, was der Begriff Substanz ja nicht beinhaltet. Deshalb kann der Satz: „substantia est" wahr sein, während der Satz: „quantitas est" falsch ist, wenn nämlich die Substanz keine auseinanderliegenden Teile hat[180].

Hier haben wir dieselbe Unklarheit wie oben: Ockham, der betont, daß die Substanz aus sich heraus auseinanderliegende Teile hat, ohne Hinzutreten eines realverschiedenen Akzidens der Quantitas, bezeichnet diese als konnotativen Begriff. Als solcher bezeichnet sie in erster Linie die Substanz und in zweiter, daß sie auseinanderliegende Teile hat, was zwar mit dem Begriff der Substanz nicht mitgegeben ist, wohl aber mit der von ihm bezeich-

hoc nomen angeli nec e converso. Ista tamen est impossibilis: angelus est angeli et e converso; et ideo nullum inconveniens est ponere, quod distincta praedicamenta eandem rem importent, non obstante quod substantia, qualitas et quantitas sint distincta praedicamenta, poterit tamen omnis quantitas esse res non distincta realiter a substantia et qualitate" (cap. 35; Ottob. 179 f. 116va; Borgh. 151 f. 144rb hat Varianten und Lücken). Quodl. IV, 25 (30) ad tertium und Quodl. IV, 27 (32): „praedicamenta sunt quaedam praedicabilia et signa rerum, cuius modi sunt conceptus et voces ex quibus fiunt propositiones verae et falsae. Et huiusmodi termini possunt distingui intantum, quod praedicatio unius de alio sit impossibilis, quamvis significent omnino easdem res, sicut angelus et angeli eadem significant et tamen haec est impossibilis: angelus est angeli" (Vat. lat. 3075 f. 43rb). — „praedicamenta aliquando important eandem rem et ita potest stare cum philosopho, quod quantitas non est alia res a substantia et qualitate ... (Basel, F II, 24 f. 27vb) ... ita identitas significatorum per alias species vel genera stat cum distinctione generum et specierum et hoc quia sicut frequenter est probatum, genera et species non sunt nisi conceptus et nomina" (De sacr. alt. I; Basel F II 24, f. 28ra).

[180] „Est autem animadvertendum, quod talia praedicamenta non sunt tantum signa ad placitum instituta, cuiusmodi sunt voces, sed etiam sunt conceptus seu intentiones animae, quae sunt signa naturaliter significantia res et ideo sicut voces possunt distingui non obstante identitate signatorum, ita conceptus sive intentiones possunt distingui, quamvis distinctas res non significent et sic distinguuntur haec nomina substantia, qualitas, quantitas quamvis res distinctae non sint significatae (in Ottob. u. Druck: quamvis res significatae non sint distinctae). Nec propter hoc sunt nomina synonima, nam hoc nomen quantitas aliquod connotat vel dat intelligere, scilicet partem rei situaliter distare a parte, quod nec per hoc nomen substantia nec per hoc nomen qualitas connotatur vel datur intelligi propter quod poterit illa esse vera tam substantia quam qualitas est non obstante quod haec sit falsa: quantitas est" (cap. 35; Borgh. 151 f. 144rb; Ottob. 179 f. 116va). — „sunt distincti conceptus et voces easdem res diversimode significantes propter quod non sunt nomina sinonima, quia substantia significat omnia sua significata uno modo significandi, puta in recto, quantitas eadem significat diverso modo significandi puta substantiam in recto et partes eius in obliquo. Significat enim totam substantiam et connotat eam habere partem distantem a parte et sic est de qualitate. Exemplum ad hoc est de similitudine" (Quodl. IV 27 (32) ad propositum).

neten Sache. Das würde an sich bedeuten, daß das Auseinandersein der Teile von der Sache, der es zukommt, untrennbar ist. Nun zwingt aber das Dogma von der Transsubstantiation bzw. Ockhams Verständnis dieses Dogmas anzunehmen, daß der Leib Christi unter der Brotsgestalt nicht quantum ist, also hier Substanz und Quantität getrennt sind. Einen solchen Fall, daß etwas nicht realverschieden von etwas anderm und doch von ihm trennbar ist, sieht Ockham in der Relation Gottes zu außergöttlichen Dingen und in der Relation der Ähnlichkeit gegeben. Dieses Beispiel führt er in der zuletzt aus den Quodlibeta angeführten Stelle noch einmal eigens an.

Sehen wir einmal davon ab, ob die Quantitas nach Ockham nicht mehr ist als eine Relation und ob diese These im Ganzen seiner Lehre möglich ist. Hier ist vor allem zu bedenken, daß zwar nach Ockhams Ansicht die Relation nichts Reales neben dem Fundament ist und bei der Beziehung Gottes zum Geschöpf und der der Ähnlichkeit der terminus a quo beim Wegfall der Beziehung keine Veränderung erleidet, daß aber der terminus ad quem sich wohl real verändert. Der Grund, daß Plato nicht mehr ähnlich ist, liegt in einer Veränderung des Sokrates. Welches ist aber der Grund dafür, daß die Substanz nicht mehr quanta ist? Die bloße Bewegung der Teile, würde Ockham antworten. Aber diese Antwort reicht selbst für ihn nur aus, um das Mehr oder Weniger der Quantitas, die Verdünnung und Verdichtung zu erklären. Für ihren vollen Wegfall muß er noch zusätzlich die Allmacht Gottes bemühen. Auf jeden Fall sind wir damit außerhalb des Bereiches der bloßen Logik, und Ockham kann uns nicht vorwerfen, daß wir rein logische Einteilungen ontologisch mißverstehen. Umgekehrt, wir sehen bei Ockham die Tendenz, ontologische Probleme als logische anzusehen.

7. Bei der Zurückweisung des Vorwurfes der Häresie im 36. Kapitel geht Ockham nicht auf Einzelfragen ein. Er verbreitet sich vielmehr darüber, wann von Häresie gesprochen werden kann und wem das Urteil darüber zusteht. Er schließt mit der Beteuerung seiner Bereitschaft, sich dem kirchlichen Lehramt zu unterwerfen.

Ockham geht davon aus, daß kein von der Kirche approbierter Lehrer seine Ansicht als häretisch hinstellt[181]. Wenn es dem Wortlaut nach einmal so scheint, dann läßt sich die Schwierigkeit bei näherer Deutung beheben. Das ist nicht befremdend, wenn man bedenkt, daß auch die Hl. Schrift der Deutung bedarf[182].

[181] „Primo quia nullus doctor multum reputatus istam opinionem damnat tamquam haereticam" (cap. 36; Borgh. 151 f. 144rb; Ottob. 179 f. 116va).

[182] „si intelligat per doctores approbatos ab ecclesia Romana non est verum, immo per nullam auctoritatem alicuius potest hoc probari. Et si inveniatur aliqua auctoritas talis doctoris hoc sonans superficienter exponenda est, nec est inconveniens exponere dicta,

Wenn auch nicht jeder Lehrer seine Ansicht für probabel hält, wie Duns Scotus es tut[183], und mancher sie als falsch bekämpft, so bedeutet das noch nicht, daß sie häretisch ist. Das Urteil dieser „modernen Doktoren" gilt so viel wie ihre Gründe auf Grund der Hl. Schrift oder der Entscheidung der Kirche[184].

Das Urteil darüber, ob etwas häretisch ist, steht nach Innozenz III allein der römischen Kirche zu. Dem widerspricht nicht, daß Papst Pius III[185] dieses Amt einmal den Klerikern und Bischöfen zuspricht, denn das ist nach Ockham für die Zeit der Sedisvakanz gemeint[186]. Er legt größten Wert darauf, das Mißverständnis auszuschalten, als sei es Sache der Bischöfe, Glaubenssachen zu entscheiden[187], und er betont wiederholt, daß das allein dem römischen Papst zukommt[188].

Wir können daraus schließen, daß De sacr. alt. entstanden ist, bevor Ockham nach Avignon geladen wurde. Vielleicht war er vor ein bischöfliches Gericht geladen, oder ein Bischof — Aegidius Romanus? — ist einer der „Doctores moderni", die seine These als häretisch bekämpfen. An die Lehren der Theologen, die sich ohnehin widersprechen, ist man nach Ockham nur gebunden, soweit sie von der römischen Kirche ausdrücklich approbiert sind. Dafür bringt er neben Stellen aus dem Corpus Iuris eine ganze Reihe Belege aus dem Schrifttum des hl. Augustinus, der zudem selbst in den „Retractationes" eigene Lehren hatte zurückziehen müssen.

Ockham sieht damit trotz der Opposition vieler Moderner keinen Grund, seine Lehre zu widerrufen, solange sie nicht von der Kirche verworfen ist, zumal sie mit den Worten vieler Heiliger und vieler von der Kirche ange-

cum multa dicta etiam sacrae scripturae indigeant expositione, quia multa non sunt vera secundum proprietatem sermonis quamvis secundum sensum ... Et sicut multae auctoritates sacrae scripturae sunt exponendae, ita auctoritates doctorum approbatorum ab ecclesia Romana sonantes, quod alia res a substantia et qualitate sit quantitas, sunt exponendae" (De sacr. alt. I; Basel F II, 24, f. 28ra).

163 Ox. III d. 12 q. II; vgl. ed. Lyon 1639, VIII, 734.

184 „sed negare eos (d. h. die modernen Doktoren) non est inconveniens, nihil enim quod dicunt est recipiendum, nisi quod possunt probare per rationem evidentem vel per auctoritatem scripturae sacrae vel per determinationem ecclesiae vel per doctores approbatos ab ecclesia ..." (De sacr. alt. I; Basel F II, 24 f. 28ra).

185 Frdb II/780.

186 „Ex istis verbis colligi posset, quod ad episcopos et clericos sede vacante pertinet quaestionem fidei terminare" (cap. 36; Borgh. 151 f. 144va).

187 „Ex ista auctoritate possit aliquis respondere, quod ad episcopos pertinet quaestionem fidei terminare, quod non est verum" (cap. 36; Borgh. 151 f. 144vb).

168 „Patet igitur quod cum controversia est inter theologos de aliquo articulo an sit consonus an dissonus fidei Christianae ad summum pontificem est recurrendum ... videtur igitur ad romanum pontificem recurrendum, quando quaestio ventilatur de aliquo, quod non est expressum in scripturis sacris canonicis nec est per ecclesiam romanam determinatum" (ebd.).

nommener Lehrer übereinstimmt. Sollte man ihm aber nachweisen, daß die These der Realverschiedenheit von Substanz und Quantität die Lehre irgendeines der von der Kirche approbierten Lehrers ist, dann ist er bereit, diese zu behaupten und zu verteidigen. Wegen der Lehre irgendeines aus dem Volk (plebs) will er aber seinen Verstand nicht gefangen geben und etwas gegen das Urteil der Vernunft behaupten, wohl aber wenn die Lehre der römischen Kirche es verlangt. Denn ihre Autorität ist größer als das Fassungsvermögen des menschlichen Geistes[189].

8. Zur Widerlegung des 8. Einwandes (Kap. 37), seine Lehre stehe im Widerspruch mit dem Experiment, kommt Ockham noch einmal auf die Frage der Verdünnung und Verdichtung zu sprechen.

Hier wird nach ihm deutlich, daß die Substanz eine größere oder kleinere Ausdehnung bekommt, ohne daß etwas zerstört wird. Denn, wie Ockham noch einmal ausführlich zeigt, besteht die Verdichtung und Verdünnung darin, daß die Teile der Substanz kleineren oder größeren Abstand voneinander bekommen. Das Experiment zwingt geradezu dazu, die Realverschiedenheit abzulehnen. Denn es zeigt, daß bei der Kondensation nichts von der albedo, dem Geschmack oder einer anderen Qualität verloren geht. Würde aber ein Teil der Quantitas zerstört, dann wäre die Zerstörung der Qualitäten die Folge, denn mit dem Subjekt geht das Akzidens zugrunde[190].

Fragt man aber nach dem Grund, weshalb die Quantitas nun kleiner ist als vorher, wo doch nichts zerstört wird, so gibt Ockham die Antwort, weil

189 „Ex istis auctoritatibus pluribusque aliis evidenter colligi potest, quod scripta quorumcumque, antequam sint a romana ecclesia autenticata, licitum est improbare atque respuere et ideo, quamvis multi teneant oppositum praepositae opinionis, non oportet eam contemnere, maxime cum sit consona dictis sanctorum et doctorum ab ecclesia receptorum, hoc tamen fateor, quod si possit ostendi, quod sit de mente cuiuscumque doctoris ab apostolica sede recepti, quod quantitas est alia res distincta a substantia et quantitate, paratus sum, hoc defendere et tenere; quamvis nolim propter dictum cuiuslibet de plebe meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid affirmare, nisi romana ecclesia doceat hoc esse tenendum, quia maior est ecclesiae romanae auctoritas quam tota ingenii humani capacitas" (cap. 36; Borgh. 151 f. 145rb; Ottob. 179 f. 117rb). „Si tamen possit probari, quod sit de mente alicuius sancti vel doctoris approbati ab ecclesia, quem negare non est licitum — propter eum volo intellectum meum captivare et concedere, quod sit alia res a substantia et qualitate" (De sacr. alt. I; Basel F II, 24 f. 28rb). Vgl. BAUDRY, G. d'Occam, S. 90ff.

190 „Similiter sive tota quantitas praecedens corrumpatur sive pars tantum, cum ad destructionem subiecti primi et immediati sequatur destructio accidentis in eo, sequitur quod vel tota albedo vel pars eius corrumpitur, quandocumque aliqua res condensatur. Et similiter hoc oportet concedere de sapore et de qualibet qualitate sensibili, quod est contra experientiam. Est itaque contra experientiam dicere, quod quandocumque aliqua substantia condensatur vel fit minoris quantitatis, quod aliqua res absoluta deferens qualitates deperdatur" (cap. 37; Borgh. 151 f. 145vb; Ottob. 179 f. 117va).

die Verdichtung nichts anderes ist als das Zusammenrücken der Substanzteile, ist sie mit diesen Teilen und einer causa efficiens, die ihre örtliche Bewegung bewirkt, ausreichend erklärt[191]. Was nun eine geschaffene Kraft zuwege bringt, soll das die Allmacht Gottes nicht vermögen?

9. Die Quantität, so lautet der neunte Einwand, kann bei ganz verschiedenen Dingen die gleiche sein, so z. B. bei einer Faust voll Luft und einer Faust voll Feuer. Das ist nur möglich, wenn die Quantitas von der Substanz verschieden ist.

In der Antwort wiederholt Ockham, daß nach Johannes von Damaskus dieselbe Sache je nach dem Gesichtspunkt unter verschiedene Prädikamente gefaßt werden kann. Andererseits können zwei Dinge, die in einer Hinsicht unter dasselbe Prädikament fallen, in anderer jedoch mit zwei verschiedenen bezeichnet werden[192]. Ockham bringt auch hier das Beispiel von der Relation, die nach vielen Katholiken sich vom Fundament nicht unterscheidet. Albedo, color, nigredo, dulcedo und andere Qualitäten seien spezifisch verschieden und könnten doch unter eine Ähnlichkeit gefaßt werden. So gehe es auch mit der Länge verschiedener Dinge. Sie sei nicht verschieden von der jeweiligen Substanz und falle doch unter die spezifisch eine Quantitas[193].

Aber wenn die Länge des Feuers und die der Luft auch nicht von ihren Substanzen verschieden seien und unter dieselbe species der Quantitas fielen, so daß die Länge als species der Quantitas univoc von der beider ausgesagt werde, so bestehe doch ein spezifischer Unterschied zwischen den Substanzen, weshalb die Länge nicht von der Sache oder von dem sie bezeichnenden Demonstrativpronomen ausgesagt werden könne[194].

[191] „Et ideo illam rem esse minoris quantitatis nunc quam prius non est aliud quam partes illius rei minus distare localiter seu situaliter nunc quam prius. Nec ad haec requiritur aliquid nisi partes quae distant et agens faciens effective ipsas distare una cum causa finali; immo mirum videretur, quod una res vilis creata posset extendere istas partes substantiae et tamen omnipotentia dei non posset facere ipsas easdem partes distare nisi coniungendo unam talem rem distinctam ab eis" (ebd.).

[192] „eadem res secundum aliam et aliam intentionem potest esse in diversis praedicamentis ... nam secundum praedictum doctorem eadem res secundum unam intentionem est in genere substantiae et secundum aliam intentionem in genere quantitatis" (cap. 38; Borgh. 151 f. 146ra; Ottob. 179 f. 117va). — „Concedendum est igitur, quod longitudo aeris et longitudo aquae sunt eiusdem speciei in praedicamento quantitatis et tamen sunt diversarum specierum in genere substantiae" (ebd.).

[193] Ita potest esse de longitudinibus quae non sunt aliae res a substantia et qualitate et tamen continentur sub una specie in genere quantitatis" (ebd.).

[194] „Sciendum est tamen, quod numquam tales species distinctae non subalternatim positae praedicantur de aliqua re sive de pronomine demonstrante rem extra in quod et per se primo modo" (ebd.). — „ita concedo quod longitudo ignis et aeris, quae non distinguuntur ab igne et aere, sunt eiusdem speciei in praedicamento quantitatis, quia longitudo quae est species quantitatis praedicatur univoce de longitudine hac et illa, et

Ich kann also sagen, „die Länge des Feuers ist gleich der Länge der Luft", darf aber nicht sagen, „die Länge des Feuers ist das Feuer" oder „dieses (sc. das Feuer) ist die Länge", obwohl das Feuer und seine Länge nicht verschieden sind, denn sonst könnte ich sagen „das Feuer ist die Luft". Diesen Unsinn will Ockham natürlich vermeiden, kann aber den Grund, weshalb die Syllogismen sich verbieten, nicht angeben, und vor allem vermag er nicht davon zu überzeugen, daß seine Gegner zu Unrecht die Tatsache der gleichen Quantität bei verschiedenen Substanzen als Beweis für ihre These anführen. Trägt Ockham in den Quodlibeta in dieser Frage dieselbe Ansicht vor wie in De sacr. alt., so weicht die in De sacr. alt. I ab.

Hier sagt Ockham, daß die Quantitäten, die verschiedenen Substanzen anhaften, spezifisch verschieden sind. Zwischen der Quantitas des Feuers und der der Luft ist demnach ein spezifischer Unterschied[195]. Er macht aber die Einschränkung, daß das nicht gilt von der mit der Qualitas identischen Quantitas. Weiter soll damit nicht in Abrede gestellt werden, daß dieselbe „species specialissima" von spezifisch Verschiedenem ausgesagt werden kann, allerdings nicht „in quid et per se primo modo". Zwei Menschen und zwei Pferde seinen spezifisch verschieden, und doch könne „binarius" von beiden ausgesagt werden. So kann dasselbe unter verschiedene Prädikamente fallen und doch unter dieselbe „species specialissima" eines anderen Prädikamentes, etwa unter verschiedene Arten der Substanz und doch unter die spezifisch gleiche Quantitas. Dabei darf aber diese Quantitas nicht „in quid et per se primo modo" von ihnen ausgesagt werden.

Ich vermag diesen Gedankengang mit dem vorigen, daß bei verschiedenen Substanzen auch die Quantitäten spezifisch verschieden sind, nicht in Einklang zu bringen. Hier scheint mir Ockham den Einwand des Gegners mit zwei sich gegenseitig ausschließenden Beweisgängen zu widerlegen[196].

tamen sunt differentiae speciei in genere substantiae; sed licet longitudo praedicetur in quid de hac longitudine et illa, non tamen de pronomine demonstrante rem extra" (Quodl. IV, 25 (30); Vat. lat. 3075 f. 42ra).

[195] „Dicendum est, quod omnis quantitas quae non est qualitas, quae est in diversis substantiis specie, differt specie. Unde omnis quantitas ignis quae non est qualitas differt specie ab omni quantitate aeris, quae non est qualitas. Et ideo concedo quod longitudo ignis et aeris differunt specie et similiter profunditas et latitudo" (De sacr. alt. I; Basel F II, 24, 28vb; ed. B 5rb).

[196] „tamen hoc non obstante eadem species specialissima potuerit praedicari de eis, quamvis non in quid et per se primo modo. Unde duo homines et duo equi differunt specie et tamen binarius, qui est species specialissima praedicatur de eis; unde sic non est inconveniens, quod idem in diversis praedicamentis est, ita non est inconveniens, quod eadem sint in diversis speciebus unius praedicamenti et tamen in una specie specialissima alterius praedicamenti et ideo non est inconveniens, quod eadem simpliciter sit in diversis speciebus substantiae et tamen quod sint in eadem specie specialissima quantitatis. Sed

10. Bei der Widerlegung des 10. Einwandes, daß nach Aristoteles die Qualität nur per accidens ausgedehnt sei, sie es aber per se sein müsse, wenn Qualität und Quantität nicht realverschieden seien, kommt Ockham zu Überlegungen, die uns Aufschluß geben über seine Ansichten und noch mehr über seine Art zu denken. Etwas ist per se versteht Ockham dahin, daß das Prädikat nichts bezeichnet und auch nichts mitbezeichnet, was nicht das Subjekt ebenfalls bezeichnet. Ist das Subjekt nun ein „mere absolutum", das Prädikat aber ein „connotativum", dann kann die Aussage nicht per se gültig sein. Für eine Aussage per se ist also verlangt, daß sie bei gleichbleibendem Subjekt nicht falsch werden kann[197].

So ist es unmöglich, daß der Satz „Socrates est" gilt und der „Socrates est homo" nicht. Wenn man das per se im eben erläuterten Sinn nimmt, dann gilt nicht per se „qualitas est quanta" und „substantia est quanta", weil das Prädikat quantum das Auseinandersein der Teile konnotiert. Das Subjekt qualitas oder substantia konnotiert das aber nicht, wohl das Subjekt quantitas, weshalb der Satz „quantitas est quanta" per se gilt.

Die Sätze „albedo est quanta" oder „homo est quantus" gelten nicht per se, weil sie nicht in jedem Falle gültig sind. Denn die Allmacht Gottes könnte den Menschen auf dieselbe Weise existieren lassen wie den Leib Christi unter der Brotsgestalt und alle am Menschen bestehenden Akzidentien zerstören. Dann wäre der Mensch wahrer Mensch und doch der Satz „homo est quantus" falsch[198].

Ähnlich kann Gott jede Substanz und Qualität ohne Quantität erhalten. Darin liegt der Grund, weshalb die Philosophen und Heiligen sagen, die Substanz sei per accidens ausgedehnt, während die Quantität oder die Länge es per se seien. Denn diese können unmöglich sein ohne ausgedehnt zu sein. Daraus folgt allerdings nicht, daß die Quantität von der Substanz verschieden ist, sondern nur die Möglichkeit, daß sie nicht dieselbe Sache mit der Substanz oder Qualität ist. Der letzte Fall ist nach Ockham auch in der Naturordnung möglich[199].

quandocumque ita est tunc illa species specialissima non praedicatur de illis in quid et per se primo modo" (ebd.).

[197] „Et sic accipiendo per se, semper ad hoc, quod propositio sit per se, requiritur quod propositio non possit esse falsa cum constantia subiecti" (cap. 39; Borgh. 151 f. 146ra; Ottob. 179 f. 117vb).

[198] „si enim omnipotentia dei conservaret substantiam hominis eodem modo, quo conservat corpus Christi praesens sub specie panis, et nullibi esset localiter et circumscriptive et simul cum hoc destrueret omne accidens absolutum existens in homine, tunc haec esset vera ‚homo est' et haec falsa ‚homo est quantum'" (cap. 39; nach Ottob. 179 f. 117vb; Borgh. 151 f. 146rb; Druck zum Teil entstellt).

[199] „sed ex hoc non sequitur: Igitur quantitas est alia res absoluta a substantia et qualitate, sed sequitur quod ista est possibilis, quantitas non est eadem res cum substantia et

Hier liegt der Einwand nahe: Realverschieden ist, was ohne das andere bestehen kann — ein Grundsatz, den Ockham an anderer Stelle übrigens auch vertritt[200] —, es ist zugegeben, daß die Substanz ohne die Quantitas bestehen kann, also sind sie voneinander realverschieden. Darauf antwortet Ockham: In dieser Art zu argumentieren steckt ein logischer Fehler, nämlich der, ein absolutum in ein connotativum zu vertauschen. Wenn das, was ohne etwas anderes bestehen kann, realverschieden von ihm ist, dann wäre ja der Mensch vom Musiker verschieden. Denn man kann Mensch sein, ohne Musiker zu sein. Weiter wäre Gott verschieden von dem Seligmacher, denn Gott kann sein, ohne daß er jemand selig macht.

Hierzu wäre viel zu sagen, wir beschränken uns darauf, festzustellen, daß nach Ockham sogar innerhalb der Naturordnung die Substanz oder Qualität ohne die Quantität sein kann, was nicht einmal die Vertreter der These von dem Realunterschied ohne weiteres behaupten würden. Der Notwendigkeit, daraufhin den Realunterschied zuzugeben, entzieht er sich durch einen Fehlschluß, wie wir ihn schon oben festgestellt haben[201]. Denn aus der Tatsache, daß Eigenschaften personal supponieren können, d. h. man die Eigenschaft für den Träger setzen und von dem Musiker, dem Weißen usw. sprechen kann, folgt ja noch nicht, daß das Musikersein und das Weißsein nicht realverschieden von ihren Trägern sind, wie Ockham behauptet. Durch diese Beispiele verschiebt er überhaupt die ganze Diskussionsgrundlage. Hiernach müßte er die These aufstellen, daß die absoluten Akzidentien alle nicht realverschieden von ihren Trägern sind, was an sich dem Denken Ockhams gar nicht so ferne läge[202].

11. Wenn, so lautet der elfte Einwand, es eine von der Substanz und eine von der Qualität nicht realverschiedene Quantität gibt, dann müssen ja zwei oder besser beliebig viel Quantitäten zugleich bestehen. Denn dann hat nicht nur die albedo ihre Quantitas, sondern auch der Geschmack, die Wärme, die Feuchtigkeit usw. Das ist aber unmöglich, weil natürlicherweise nicht mehrere ausgedehnte Körper am selben Ort sein können.

qualitate, quam concedo esse possibilem etiam posito, quod tam substantia quam qualitas sit in rerum natura" (ebd.).

[200] IV Sent. q. 9 O: „si sunt distinctae possunt separari ab invicem."

[201] S. o. S. 231 f.

[202] Damit läge die These von M. de WULF (Histoire de la Philosophie Médiévale III S. 33), daß bei Ockham „... les accidents absolus ne sont pas distincts de la substance, et se réduisent à des concepts répondant à des aspects de cette substance" in der Linie von dessen Denken, wenn er diese Folgerung auch nicht zieht. Böhner hat also nur, was den Buchstaben angeht, recht, wenn er hier de Wulf entgegentritt. Vgl. Franc. Studies 9 (1949) S. 446.

Man kann, so führt Ockham in der Antwort aus (Kapitel 40), das Wort Körper auf zwei verschiedene Weisen verstehen. Einmal als Individuelles, das für sich als Substanz besteht und nicht bestimmt ist, Teil eines anderen zu sein. Von dieser Art Körper sprechen die Autoritäten, wenn sie sagen, daß zwei Körper nicht zugleich an einem Ort sein können. Man kann aber unter Körper auch all das verstehen, was durch innere Teile lang, breit und tief ist. So wird das Wort zwar selten oder nie verstanden, nimmt man es aber in dieser Bedeutung, dann ist es nicht unmöglich, daß zwei solcher Körper, von denen der eine die Form des andern ist, oder auch mehrere, die alle ein Subjekt informieren, zugleich bestehen[203].

Auf den Einwand, zwei Körper könnten nicht am Ort sein, weil ihre Dimension sich gegenseitig ausschließe, gibt Ockham zur Antwort: Nicht Dimensionen von jeder Art schließen sich aus, sondern nur die, die von Natur her für sich bestehen, und selbst diese können auf Grund der Allmacht Gottes am selben Ort sein. Die andern aber, die eine Substanz informieren oder von denen die eine die andere informiert, können zugleich sein[204].

Auf die Frage, weshalb die einen Dimensionen sich ausschließen, die andern nicht, sagt Ockham, das sei einmal von Natur so und für ihn sicher auf Grund von Vernunftüberlegung und Experiment. Denn es stehe fest, daß zwischen der Substanz und der sie informierenden Qualität nichts Mittleres existiere, woraus folge, daß es zu beider Ausdehnung genüge, daß sie auseinanderstehende Teile hätten und die Wirkursache für dieses Auseinandersein der Teile vorhanden sei. Das erhalte wieder seine Bestätigung von daher,

[203] „Aliter autem accipitur corpus pro omni illo, quod per partes intrinsecas sibi est longum, latum et profundum, et sic raro vel numquam accipitur corpus, si tamen sic accipitur, non est impossibile talia duo corpora, quorum unum natum est esse forma alterius, esse simul, nec est impossibile alia multa, quae nata sunt informare unum subiectum, esse simul. Et ideo plures longitudines tales et soliditates esse simul non est impossibile" (cap. 40; Borgh. 151 f. 146va; Ottob. 179 f. 118ra). — „Ad ultimum illius doctoris dico, quod loquendo de corporibus diversarum rationum, quorum unum natum est esse forma alterius vel quorum alterum vel utrumque natum est esse forma tertii, non est inconveniens duo corpora naturaliter esse simul in eodem (loco) et sic se habet materia et forma, sic etiam se habent accidens et suum subiectum, sic etiam se habent diversa accidentia, quae nata sunt informare idem subiectum, sic (etiam) se habent albedo et dulcedo in lacte et ideo de virtute sermonis debet concedi, quod plura corpora possunt esse simul, hoc est plures res circumscriptive existentes in loco et quarum quaelibet habet partem extra partem sunt simul" (De sacr. alt. I; Basel F II, 24 f. 29ra; ed. B 5vb). Vgl. Quodl. IV 25 (30) ad quartum.

[204] „Reliquae autem dimensiones, quae natae sunt informare substantiam vel quarum una nata est informare aliam, esse simul non est impossibile" (cap. 40; Borgh. 151 f. 146va; Ottob. 179 f. 118ra).

daß natürlicherweise erst die an verschiedenen Orten bestehenden Substanzteile hervorgebracht würden und dann die sie informierenden Akzidentien[205].

Hier argumentiert Ockham wieder mit dem, was zu beweisen ist. Selbst wenn er bewiesen hätte, daß die Substanz aus sich heraus ausgedehnt ist, ist ja nicht einzusehen, weshalb die sie informierenden Qualitäten ihrerseits auch ausgedehnt sein sollen, was ja die Schwierigkeit der vielen zugleich bestehenden Quantitäten erst mit sich bringt. Tatsächlich besteht philosophisch gesehen für die Annahme der Ausdehnung der Qualitäten auch kein Grund. Ockham ist zu ihr lediglich gezwungen, um mit dem Dogma von der Transsubstantiation nicht in Konflikt zu kommen, denn er muß erklären, wieso nach der Wandlung der Brotsubstanz und der mit ihr identischen Quantität die Gestalten noch ausgedehnt sind.

Ein Zirkelschluß liegt auch vor, wenn Ockham sagt, durch das Experiment stehe fest, daß wohl Substanz und Qualität zugleich bestehen können, daß aber, wenn ein für sich bestehender Körper an den Ort eines anderen tritt, dieser weichen muß[206]. Denn es steht ja gar nicht fest, daß Substanz und Akzidens beide ausgedehnt sind, und solange das nicht der Fall ist, spricht obige Erfahrung dagegen.

Die Wahrnehmung zeigt, so läßt Ockham erneut einwenden, daß den Akzidentien im Sakrament des Altares ein für sich bestehender Körper weicht, obwohl jene, so können wir mit den Quodlibeta[207] fortfahren, doch bestimmt sind, einen Körper zu informieren. Darauf gibt Ockham zwei Antworten:

1. Das ist so, weil eine für sich bestehende Qualität nicht die Bestimmung hat, ein Subjekt zu informieren, dem sie nicht anhaftet, oder weil jener Körper ähnliche Qualitäten schon hat.

2. Ein anderer Grund könnte sein, daß nach Gottes Willen der menschlichen Erfahrung hier etwas begegnen soll, was gegen den Lauf der Natur ist, und so Raum für das Verdienst des Glaubens ist. Entsprechend vertreten

[205] „Per rationem enim constat, quod substantia et qualitas nata informare eam non habent aliquam rem mediam differentem qualitatem. Ex quo (patet quod) ad hoc, quod tam substantia quam qualitas sint extensa sufficit, quod habent partes distinctas realiter natas distare situaliter cum causa agente, quae potest producere effective illas partes in distinctis locis et sic facere eas distare localiter et in eodem statu conservare easdem. Quod etiam confirmatur ex hoc, quod prius naturaliter producuntur partes substantiae in locis distinctis ab agente quam informentur aliquo accidente absoluto" (cap. 40; Borgh. 151 f. 146vb; Ottob. 179 f. 118ra).

[206] „Per experientiam etiam patet, quod substantia et qualitas sunt simul situaliter. Et similiter per experientiam constat, quod uno corpore existente per se universaliter ingrediente aliquem locum aliquid consimile corpus ibi cedit" (ebd.).

[207] IV, 25 (30) ad quartum.

viele Katholiken, daß Gott oftmals etwas unmittelbar verursacht, damit der Glaube sich bewähren kann. Man kann demnach das Gesetz aufstellen, daß nach Gottes Anordnung an der konsekrierten Hostie alles Sinnenfällige das gleiche ist wie an der nichtkonsekrierten Hostie. Ist das natürlicherweise nicht möglich, dann greift Gott unmittelbar ein[208].

Ohne auf sein eigentliches Thema zurückzukommen, führt Ockham für diesen Grundsatz Beispiele an und zeigt, daß durch unmittelbares Eingreifen Gottes in der Eucharistie die Akzidentien für sich bestehen, der Leib Christi entsprechend der Bewegung der Gestalten bewegt wird u. a. m. Man darf doch keinen verurteilen, so schließt Ockham dieses Kapitel, weil er Gott zuschreibt, was kein Geschöpf auszurichten vermag[209].

Im letzten, dem 41. Kapitel, kommt Ockham noch auf weitere Einwände zu sprechen und erörtert dabei noch einmal das Grundproblem, nämlich wie es bei der Identität von Substanz und Quantität mit der Quantität des Leibes Christi in der Eucharistie ist. Denn, so wird eingewendet, wenn die Substanz und eine bestimmte Quantität real dasselbe sind, dann muß dort, wo die Substanz ist, auch die Quantitas sein, also muß im Altarssakrament auch die Quantitas des Leibes Christi sein. Weiter ist dann die Substanz des Leibes seine Quantitas und der Leib Christi im Sakrament auf Grund der Wandlung ausgedehnt. Schließlich hat dann die Substanz des Leibes Christi im Sakrament auseinanderliegende Teile, was häretisch ist[210].

Die Voraussetzung dieses Einwandes „quandocumque aliquae sunt idem realiter, ubicumque est unum illorum ibidem est reliquum illorum" ist nach Ockham falsch „de virtute sermonis propter implicationem falsam". Sie

[208] „Vel quod hoc est voluntate dei volente, quod aliquid contra communem cursum naturae evidenter apparet sensui; et hoc ut mereamur, quia fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Unde multi catholici ponunt ibi multa fieri a solo deo, ne evacuetur meritum fidei ... Et ideo de istis omnibus potest aeque faciliter dici, quod deus ordinavit, quod omnia apparentia sensui, quae fiunt circa hostiam non consecratam, fiunt etiam circa hostiam consecratam. Et ideo illa quae non possunt fieri virtute creata disponit facere immediate per seipsum" (cap. 40; Borgh. 151 f. 146vb; Ottob. 179 f. 118ra).

[209] „Nec credo aliquem debere damnari quia deo attribuit, quod creaturae convenire non potest" (cap. 40; Borgh. 151 f. 147ra; Ottob. 179 f. 118rb).

[210] „Item arguitur sic, quandocumque aliqua sunt idem realiter, ubicumque est unum illorum ibidem est reliquum illorum, sed substantia corporis Christi et quantitas corporis Christi sunt idem realiter per praedicta; et substantia corporis Christi est in sacramento altaris, igitur substantia corporis Christi est in sacramento altaris quantitas (Ottob.: substantia); et ultra igitur substantia corporis Christi est ex vi conversionis quanta in sacramento altaris, et ultra igitur substantia corporis Christi est in sacramento altaris habens partem distantem a parte, quod est haereticum" (cap. 41; Borgh. 151 f. 147ra; Ottob. 179 f. 118rb).

schließt nämlich ein, daß mehrere Etwas eine Mehrzahl und zugleich eins sind, was für Kreaturen unmöglich ist, weil vieles nicht dasselbe sein kann[211].

Macht hier Ockham nicht in grober Weise den Fehler, den er seinen Gegnern vorzuwerfen pflegt, nämlich logische Unterscheidungen ontologisch zu verstehen? Es wird ja gar nicht behauptet, daß zwei geschöpfliche Wirklichkeiten eins sind, wie die göttlichen Personen — Ockham gebraucht das Beispiel — eins sind, sondern nur, daß die zwei Namen substantia und accidens dieselbe Sache bezeichnen.

Aber auch wenn man obige Voraussetzungen gelten ließe, läge nach Ockham in der Argumentation eine „fallacia figurae dictionis" vor, weil nicht beachtet sei, daß quantitas ein konnotierender Begriff ist. Quantitas ist zwar dasselbe wie die Substanz, so führt Ockham aus, bezeichnet aber mit, daß diese auseinanderliegende Teile hat. Deshalb folgt nicht, daß da, wo das eine, auch das andere ist[212].

Man kann wohl sagen, der Leib Christi, der auseinanderliegende Teile hat, und circumscriptiv am Ort ist (zu ergänzen ist dabei wohl „im Himmel"), ist im Sakrament des Altares gegenwärtig. Man darf aber nicht sagen, der Leib Christi hat im Sakrament auseinanderliegende Teile, und er ist circumscriptiv am Ort. Den Versuch, diesen Tatbestand damit zu erklären, daß man mit abstrakten und konkreten Begriffen nicht in gleicher Weise argumentieren dürfe, quantitas sei aber ein Abstraktum und „habens partem extra partem" und „circumscriptum loco" seien Konkreta, läßt Ockham nicht gelten. Diese Unterscheidung zwischen abstrakten und konkreten Begriffen, wie ihn „einige Moderne" machten, sei bei den Philosophen und Heiligen nicht zu finden. Diese brauchten quantitas und quantum konvertibel. Der Grund für den Formfehler in der obigen Argumentation liegt nach Ockham darin, daß quantitas, quantum, habens partem distantem a parte konnotative Begriffe sind.

Daß aber „corpus Christi" und „circumscriptum loco" real dasselbe sind, ist nach ihm offenkundig. Denn aus dem Satz: „Der Leib Christi ist circumscriptiv am Ort", folgt: „Der Leib Christi ist real identisch mit etwas, das

[211] „Implicat enim quod aliqua sint aliqua et tamen sint idem realiter, quod est impossibile, quiad numquam aliqua creata sunt aliqua et unum realiter quia ex hoc quod sunt aliqua sunt multa. Et si sunt multa non sunt idem" (ebd.).

[212] „unde dico, quod quamvis haec est vera, quantitas corporis Christi est in sacramento altaris, haec tamen est falsa, substantia corporis Christi est in sacramento altaris quantitas. Sicut quamvis haec sit vera, corpus Christi habens partem distantem a parte est in sacramento altaris, et tamen haec est falsa, corpus Christi est in sacramento altaris habens partem distantem a parte. Similiter haec est vera, aliqua substantia circumscripta loco est in sacramento altaris, haec tamen est falsa, aliqua substantia est in sacramento altaris circumscripta loco" (cap. 41; Borgh. 151 f. 147rb; Ottob. 179 f. 118va).

circumscriptiv am Ort ist", und es folgt weiter: „Das, was circumscriptiv am Ort ist, ist realidentisch mit dem Leibe Christi." Denn „circumscriptum loco" und „quod est circumscriptum loco" sind konvertibel. So sind auch „circumscriptum loco" und „corpus Christi" identisch. Und doch besagt nach Ockham der eine Begriff nicht ohne weiteres dasselbe wie der andere, wohl könne dieser von jenem ausgesagt werden, aber nicht umgekehrt.

Ockham braucht folgende Beispiele: „Mensch" und „lachfähig" sind dasselbe, und doch ist Sokrates wohl „per se primo modo" Mensch, aber nicht „per se primo modo" lachfähig. Oder: „Mensch" und „Sohn Gottes" sind dasselbe; denn der Mensch, der den Sohn Gottes bezeichnet, und der Sohn Gottes sind dasselbe. Ich kann zwar sagen: „Er war immer Sohn Gottes", aber nicht: „Er war immer Mensch"[213].

Das letzte Beispiel zeigt deutlich, worin der Fehler der Argumentation liegt. Ockham beweist die Identität von „circumscriptum loco" und „corpus Christi" dadurch, daß er „circumscriptum loco" personal supponieren läßt. Das, was circumscriptiv am Ort ist, ist natürlich identisch mit dem Leibe Christi, wie das, was weiß ist, identisch ist mit Sokrates, wenn der Satz gilt: „Sokrates ist weiß." Aber wie die Albedo deshalb doch noch realverschieden ist von der Substanz, ist auch nicht bewiesen, daß die Quantitas es nicht ist.

Was das Beispiel von der Lachfähigkeit des Menschen angeht, so betont Ockham in Quodl. IV 32 (37) ausdrücklich, daß sie vom Menschen nicht zu trennen ist[214], wohl der actus ridendi; aber den Satz: „Homo est actus ridendi" wird ja auch niemand aufstellen. Entsprechend dem Beispiel müßte auch die Quantität von der Substanz nicht trennbar sein.

Ockham glaubt, aus obigem „Beweisgang" folgende Schlüsse ziehen zu dürfen: Wenn auch eine bestimmte Substanz des Leibes Christi und eine Quantitas identisch sind, und diese Substanz des Leibes Christi im Sakrament ist, so ist es doch falsch zu sagen: „Diese Substanz ist die Quantitas im

[213] „Quod autem illa: corpus Christi et circumscriptum loco sunt idem realiter, sit vera patet manifeste. Nam sequitur corpus Christi est circumscriptum loco, igitur corpus Christi est realiter idem alicui, quod est circumscriptum loco, et ultra, igitur aliquid, quod est realiter circumscriptum loco, est idem realiter cum corpore Christi, quia illa convertuntur circumscriptum loco et quod est circumscriptum loco. Et sequitur, aliquod circumscriptum loco est realiter idem cum corpore Christi. Igitur circumscriptum loco et corpus Christi sunt idem realiter. Et eodem modo quaelibet consimilis, unde (Druck: quomodo) omnes tales verae sunt. Quantumcumque unus terminus aliquid (Druck: aliud) importat, quod non importatur per reliquum, hoc tamen non obstante potest unus illorum terminorum vere praedicari de aliquo cum aliqua determinatione verbi, de quo tamen reliquus cum eadem determinatione non praedicatur" (cap. 41; Borgh. 151 f. 147 va; Ottob. 179 f. 118 va).

[214] „Sicut ista est impossibilis homine existente, homo non est risibilis."

Sakrament", oder „die Substanz des Leibes Christi ist im Sakrament die Quantitas" oder „die Substanz des Leibes Christi ist kraft der Verwandlung im Sakrament ausgedehnt", oder „die Substanz des Leibes Christi hat im Sakrament auseinanderliegende Teile".

Damit wird für Ockham deutlich, daß der Satz, wenn zwei Dinge realidentisch sind, dann ist dort, wo das eine ist, auch das andere, nicht stimmt. Denn daraus, daß etwas Quantitatives und der Leib Christi realidentisch sind und die Substanz des Leibes Christi im Sakrament zugegen ist, folgt ja auch nicht, daß diese dort quantitativ ist[215].

Hatten die Gegner die Identität von Substanz und Akzidens ad absurdum führen wollen mit Hilfe des Argumentes, wenn zwei Dinge identisch sind, dann muß dort, wo das eine ist, auch das andere sein, so sucht Ockham umgekehrt damit, daß Substanz und Quantitas identisch sind und doch jene nicht überall ausgedehnt sein muß, zu beweisen, daß obiges Argument nicht gilt.

Den Grund dafür, daß Substanz und Quantitas identisch sind und ich doch diese von jener nicht ohne weiteres aussagen kann, oder, was noch entscheidender ist, jene nicht immer quanta ist, d. h. auseinanderliegende Teile hat, nämlich daß Quantitas ein konnotierender Begriff ist, erläutert Ockham nicht weiter. Auch an dieser Stelle, wo er zwar den Eindruck erweckt, seine These bewiesen zu haben, in Wirklichkeit aber nicht die Rede davon sein kann, verlegt er die Argumentation auf den Boden seiner Gegner. Er führt sie auf zweifache Weise:

I. Nach deren Auffassung kann ein Ding benannt werden nach dem Akzidens, von dem es informiert wird. So heißt z. B. etwas weiß, weil es Träger der Albedo ist. Ist nun die Quantität realverschieden von der Substanz, dann muß der Leib Christi, wenn er Träger der Quantitas ist, auch quantum sein. Das erste ist aber im Sakrament der Fall, also muß der Leib Christi im Sakrament ausgedehnt sein und auseinanderliegende Teile haben[216].

Den Einwand, der Leib Christi ist dort quantum, aber nicht modo quantitativo, läßt Ockham nicht gelten. Er stellt die Frage, ob dieser modus quantitativus von der Quantitas verschieden sei oder nicht. Nach ihrem Argument: Sind zwei Dinge dieselben, dann muß dort auch das eine sein, wo das

[215] „ita patet, quod illud argumentum non valet, sicut non sequitur, quoniam aliqua sunt idem realiter, ubicumque est aliquod unum illorum, ibidem est reliquum illorum, aliquod quantum et corpus Christi sunt idem realiter et substantia corporis Christi est in sacramento altaris (corpus Christi), igitur est in sacramento altaris quanta" (cap. 41; Borgh. 151 f. 147 va; Ottob. 179 f. 118 va).

[216] „sed corpus Christi in sacramento habet quantitatem, quia non separatur ibi ab ea, igitur corpus Christi in sacramento altaris est realiter quantum" (cap. 41; Borgh. 151 f. 147 vb; Ottob. 179 f. 118 vb).

andere ist, müßten sie verschieden sein. Nun läßt sich nach Ockham aber beweisen, daß sie nicht verschieden sein können. Denn dann müßte der modus quantitativus etwas Absolutes oder etwas Relatives sein. Etwas Absolutes kann er nicht sein, weil er dann quantitas, qualitas oder substantia sein müßte, was alles nicht geht. Er kann aber auch nichts Relatives sein. Er kann nicht einmal unter das Prädikament des ubi fallen, was noch am ehesten in Frage käme. Denn der modus quantitativus kann ohne jedes ubi sein, weil Gott ein quantum ohne ein ubi erschaffen kann. Damit wäre aber der modus quantitativus doch gegeben[217].

An dieser Argumentationsweise wird deutlich, daß für Ockham die Erklärung der Quantitas als Beziehung zum Ort, daß etwa über die Substanz hinaus die Quantitas das Am-Ort-sein mitbezeichnet, was wieder das Auseinandersein der Teile zur Folge hätte, nicht in Frage kommt.

II. Weiter ist nach Ockham schon bewiesen, daß jedes quantum continuum auseinanderliegende Teile hat. Denn nach Johannes von Damaskus seien die Begriffe „quantum continuum permanens" und „habens partem distantem a parte" convertibel. Wäre also der Leib Christi im Sakrament quantum, dann müßte er auch auseinanderliegende Teile haben. Oder wenn er im Sakrament quantum wäre, dann müßte er auch lang, breit und tief sein. Nun ist aber nach Ockham nichts lang, das nicht auch ausgedehnt ist, und nichts ausgedehnt, das nicht auseinanderliegende Teile hat. Also muß der Leib Christi, wenn er im Sakrament quantum ist, auch voneinander abstehende Teile haben.

Seine Gegner hätten aber auch nicht die Möglichkeit, so führt Ockham weiter aus, zu sagen, der Leib Christi sei im Sakrament nicht quantum. Denn wenn er eine ihn informierende Quantitas hat, dann ist er auch quantum, wie etwas, das Träger der Albedo ist, auch weiß ist. So verbietet es sich zu sagen, daß der Leib Christi in der Eucharistie Subjekt einer ihm anhängenden Quantitas der Ausdehnung ist. Denn dann wäre er auch ausgedehnt und hätte auseinanderliegende Teile.

Es bleibt also dabei: Der Leib Christi ist Quantitas und hat auseinanderliegende Teile, aber nicht im Sakrament des Altares[218].

[217] „Si enim deus crearet quantum aliquid sine omni alia re, vere esset modus quantitativus et tamen sine omni ubi" (ebd.).

[218] „Et ideo quantumcumque illa concederetur: corpus Christi est quantitas, ista tamen debet omnino negari: corpus Christi est quantitas in sacramento altaris, sicut ista est vera, corpus Christi est realiter habens partem distantem a parte (tamen ista est simpliciter falsa, corpus Christi est realiter habens partem distantem a parte) in sacramento altaris" (cap. 41; Borgh. 151 f. 147vb; ( ) fehlt in Ottob. 179 f. 119ra).

Damit, so schließt Ockham seine Schrift, ist die Ansicht bestätigt, daß die Quantitas nichts anderes ist als das Auseinandersein der Teile, seien es nun die Teile der Substanz oder die der Qualitas. Es ist richtig zu sagen: „Der Leib Christi, der auseinanderliegende Teile hat, ist im Altarssakrament" oder „die Quantitas, die der Leib Christi ist, ist dort." Falsch ist es aber, die Sätze aufzustellen: „Der Leib Christi hat im Sakrament auseinanderliegende Teile" oder „der Leib Christi ist dort Quantitas." So ist ja auch wahr: „Ein Mensch, der der Sohn Gottes ist, ist immer Gott gewesen", aber falsch: „Der Sohn Gottes ist immer Mensch gewesen." Es ist also ein großer Unterschied, ob ich etwas auf die Seite des Subjektes oder auf die des Prädikates setze. Das trifft besonders bei konnotativen Begriffen, wie quantitas einer ist, zu. Denn quantitas bezeichnet eine Sache und konnotiert, daß sie auseinanderliegende Teile hat[219].

Abschließend können wir sagen: Ockham hält auch angesichts der Transsubstantiationslehre und der Angriffe auf Grund dieses Dogmas gegen ihn fest an seiner These: Die körperliche Substanz ist an sich ausgedehnt und nicht erst auf Grund der Informierung durch ein absolutes Akzidens der Quantität, und deshalb sind Substanz und Quantität nicht realverschieden. Dabei ist er gezwungen, eine mit der Substanz gegebene und mit ihr identische Quantität und eine andere mit den Qualitäten identische Qualität anzunehmen. Denn er muß ja erklären, wieso die Substanz des Brotes und mit ihr die nicht von ihr realverschiedene Quantität nach der Konsekration aufhört und doch die zurückbleibenden Gestalten des Brotes ausgedehnt sind. Die größere Schwierigkeit für ihn besteht aber darin, zu erklären, wieso trotz der Identität von Substanz und Quantität nach der Konsekration die Substanz des Leibes Christi gegenwärtig wird, ohne daß sie quanta ist. Ockham sucht sich zu helfen, indem er die Quantität einen konnotativen Begriff nennt, der die Substanz bezeichnet und mitbezeichnet, daß sie auseinanderliegende Teile hat. Wie die Konnotation der Ähnlichkeit wegfallen kann, ohne daß an ihrem Träger sich etwas ändert und wie Gott einmal Schöpfer ist und einmal nicht, er aber doch unveränderlich bleibt, so kann auch die Konnotation quanta, nämlich das Auseinandersein der Teile, wegfallen, ohne daß die Substanz etwas verliert, lediglich auf Grund einer

[219] „et ita in talibus multum refert aliquid ponere a parte subiecti vel a parte praedicati, quod maxime verum est de nominibus connotativis quale nomen est quantitas, quia hoc nomen quantitas significat rem connotando partes illius rei distare situaliter a parte, propter quod haec est vera, quantitas corporis Christi est in sacramento altaris, haec tamen simpliciter est falsa, corpus Christi est quantitas in sacramento altaris" (cap. 41; Borgh. 151 f. 148ra; Ottob. 179 f. 119ra).

örtlichen Bewegung der Teile, die sich ineinanderschieben. Denn örtliche Bewegung nimmt oder gibt nach Ockham einem Gegenstand nichts.

Dieser Rückzug auf das logische Gebiet ist zwar typisch für den Nominalismus, aber, wie schon mehrfach deutlich wurde, ist damit der Sachverhalt nicht erklärt[220]. Denn wenn auch der Begriff substantia nicht mitbeinhaltet: habere partes extra partes, so muß aber die bezeichnete Sache nach Ockhams Ansicht, daß die Quantität der Substanz nichts hinzufügt, notwendig ausgedehnt sein. Der Vergleich mit der Ähnlichkeit oder dem Attribut Schöpfer für Gott beweist nichts, weil sich ja hier jeweils der terminus ad quem ändert, und der Vergleich mit der Ausdehnung auf Grund der örtlichen Bewegung erklärt höchstens das Mehr oder Weniger an Ausdehnung, aber nicht den Übergang vom Nichtausgedehntsein zum Ausgedehntsein ohne einen Realgrund. Seine Beweise führt Ockham fast ausschließlich auf Grund der Voraussetzung seiner Gegner, daß die Quantitas von der Substanz realverschieden ist. Eine große Rolle spielt dabei der Rückschluß von der bei der Transsubstantiation angenommenen Subsistenz der Akzidentien, in dem argumentiert wird: Wenn Gott die Substanz zerstören und die Akzidentien für sich bestehend erhalten kann, wie uns der Glaube lehrt, dann kann er auch die Akzidentien vernichten und die bloße Substanz ohne jede Änderung erhalten. Wir haben öfter gesehen, daß die Beweise Ockhams vielfach nicht schlüssig sind und ihm logische Fehler unterlaufen, die man ihm, dem Logiker, am wenigsten zu verzeihen bereit ist. Unheilvoller ist aber, daß die logischen und naturphilosophischen Erörterungen überhaupt ein solches Ausmaß annehmen und dabei die theologische, vor allem aber die religiöse Seite zu kurz kommt.

Wegen der Leugnung des Realunterschiedes von Substanz und Quantität ist Ockham später mit Wiclif, Hus und anderen Häretikern in Zusammenhang gebracht worden. Wiclif z. B. sieht sich in „De veritate S. Scripturae“ veranlaßt zu bestreiten, daß Ockham wegen dieser Lehre zum Häretiker geworden ist, und zu betonen, daß er, Wiclif, seine Lehren nicht Ockham, sondern der Hl. Schrift und den heiligen Lehrern entnommen hat[221].

Am 4. 10. 1453 schlug der Provisor des Heidelberger Cisterzienserstiftes und der Dozent der dortigen Universität Arnold v. Heisterbach Streitsätze an die Kirchentüren der Stadt, die sich gegen Lehren der ockhamistischen

[220] S. o. S. 118; 151 ff.; 201 f.; 226 f.; 231 f.; 237; 243. Über die allgemeine Tendenz des Nominalismus, ontologische Probleme als logische anzusehen, vgl. A. MAIER, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, S. 75—78.

[221] cap. 14; vgl. LECHLER, Joh. Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation II (Leipzig 1873) S. 607 u. 610; LUDGER MEIER, Doctor Armatus Matthias Doering errores praereformatorios valide impugnans, in: Studi Francescani 9 (Florenz 1937) 65—93, S. 82.

Schule richteten und u. a. die Leugnung des Realunterschiedes von Quantität und Substanz als Quelle des hussitischen Irrtums hinstellten[222].

Noch Bernardino Ochino, der ialienische Glaubensneuerer († 1565), betont, daß die Lehre von der Transsubstantiation auch die vom Realunterschied zwischen Substanz und Akzidentien, einschließlich der Quantität, fordere. Also seien auch Ockham und alle Ockhamisten als Häretiker dem Scheiterhaufen zu übergeben[223].

DIE TÄTIGKEIT DES IM SAKRAMENT GEGENWÄRTIGEN CHRISTUS

Die Sichtbarkeit des Leibes Christi im Sakrament

Nach Ockhams Lehre ist der Leib Christi unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig. Die Art der Gegenwart bezeichnet er mit definitiv, was bedeuten soll, daß der ganze Leib Christi in der ganzen Hostie und in jedem ihrer Teile zugegen ist. Das führt dazu, daß die einzelnen Glieder des Leibes Christi sich durchdringen, die natürliche Ordnung der Organe damit aufgehoben ist, nicht aber die Unterscheidung ihrer Funktionen. Trotz dieser definitiven Seinsweise ist aber der Leib Christi unmittelbar am Ort und nicht etwa durch die Vermittlung der Gestalten des Brotes [224]. Denn dazu wäre nach Ockham eine unio specialis zwischen dem Leibe Christi und den Gestal-

[222] Vgl. RITTER, Spätscholastik II, S. 63 f. Dort wird auf S. 154 der Text der Thesen nach den Annales universitatis Heidelbergensis t. III f. 20 (Univers. arch. I, 3 nr. 3 = Cod. Heid. 362, 3) gebracht. Hier heißt es u. a.: „Quicumque dicit substantiam quantitatem esse, affirmat substantiam panis in sacramento altaris post consecrationem mansisse. Ideo ydolatriam fovet et meritum fidei removere studet, dialectice arti renititur et ruinam nature nanciscitur. Hinc Huscitarum dampnabilis error serpsit, quod synodus sancta (!) Constanciensis declaravit. Quorum heresiarcha Hus fomentum suxit, quia inter substantiam et quantitatem distinguere nequivit; quem errorem traxit, ut in libris puerorum reperit, didicit et docuit, malens millesies comburi quam (ut) istum errorem despiciat“.

[223] „Praeterea, si verum est (ut est et tradit vester Occam, et publice docetur in vestris scholis et multi credunt) magnitudinem, figuram caeteraque attributa non esse a substantia distincta, sed cum ipsa eandem esse rem, certe restare non poterunt sine panis substantia: atque ita falsum erit vestrum fidei caput, quo traditis accidentia restare sine subiecto, erunt et haeretici omnes Occanistae, neque video cur eos hactenus non curaveritis comburendos. — Si vestrae transsubstantiationi credere deberemus, necesse haberemus discrimen tenere substantiae et accidentium. Praeterea sciendum nobis esset accidentia, non esse re ipsa idem cum substantia, quin posse ab ea separari, atque ita nobis ad salutem necessaria esset non mediocris eruditio. Et quia creditu facile est Apostolos de istis ne cogitasse quidem, nedum ea scivisse efficeretur ut periissent.“ In: „Bernardini Ochini Senensis liber de corporis Christi praesentia in coena Sacramento ... Omnia nunc primum ex Italico in Latinum sermonem translatam“ (Basileae sine anno). S. 37 f.

[224] Quodl. IV q. 14 (21); Vat. lat. 3075 f. 60 va; IV Sent. q. 4 C, q. 4 N, q. 5 C.

ten erforderlich, die nicht vorliegt[225]. Die Gestalten tragen nichts zur Gegenwart des Leibes Christi bei. Denn Gott kann sie ja zerstören und doch den Leib Christi am Orte gegenwärtig halten[226].

Da ergibt sich die Frage, ob der Leib Christi unter der Gestalt des Brotes auch unmittelbar handeln und ob er Objekt von Tätigkeiten sein kann. Kann er z. B. gesehen werden im Sakrament oder sich selber sehen?

In De sacr. alt. behandelt Ockham im 7. Kapitel die Frage der Sichtbarkeit des Leibes Christi nur auf dem Boden der tatsächlichen Ordnung. Er stellt fest, daß wir den Leib Christi nicht mit unseren leiblichen Augen erfassen können, sondern nur mit dem „Glauben und dem Intellekt“[227]. Zum Beweis dafür bringt er zunächst einige Väterstellen aus dem Corpus Iuris[228]. Es lassen sich aber nach ihm auch Vernunftgründe anführen, z. B.: Wenn etwas gesehen werden kann, dann steht seine Existenz ohne besondere Autoritätsbeweise fest. Die Gegenwart Christi unter der Brotsgestalt nimmt man aber nur an auf Grund seiner und der Kirche Autorität. Weiter ist die körperliche Sicht unter gleichen Bedingungen bei allen die gleiche. Kein Ungläubiger nimmt aber die Gegenwart Christi im Sakrament an. Schließlich ist es offenkundig, daß im Sakrament keine andere Sinnesqualität als die der Hostie erfaßt wird. Somit steht für Ockham fest: „non ergo videtur corpus Christi in sacramento altaris oculo corporali“[229].

In Quodl. IV 13 (20)[239] und in IV Sent. q. 5[231] dagegen beschäftigt Ockham sich ausführlicher mit diesem Problem, und zwar weitgehend „sepositis illis, quae sunt fidei“ (4 Sent. q. 5 D), d. h. absehend von der tatsächlichen Heilsordnung[232]. Wir folgen dem Beweisgang der Quästion 13 von Quodl. IV, die

[225] IV Sent. q. 4 C.

[226] IV Sent. q. 4 N; IV Sent. q. 5 C; „illa species panis nihil ad praesentiam corporis facit.“

[227] „Hoc itaque corpus dominicum desinente substantia panis incipiens sub specie panis existere potestate divina non oculo corporali sed fide et intellectu percipitur“ (Borgh. 151 f. 133rb; Ottob. 179 f. 108vb).

[228] Augustinus: cap. 41 D. 2 de cons.; Frdb I/1328. cap. 58 D. 2 de cons.; Frdb I/1316. Gregor: cap. 73 § 4 D. 2 de cons.; Frdb I/1344. Hilarius: cap. 82 D. 2 de cons.; Frdb I/1346. „Ex istis aliisque auctoritatibus pluribus patet, quod corpus Christi in sacramento altaris non videtur sed intelligitur solum, quamvis species panis et vini realiter videantur“ (ebd.).

[229] Ebd.

[239] „Utrum Christus existens in eucharistia possit videre alia et videri ab aliis.“

[231] „Utrum actio et passio et omne accidens possint inesse corpori Christi inexistenti in eucharistia, quae insunt sibi localiter existenti in caelo.“

[232] „supponendo (seponendo?) ista quae sunt de necessitate fidei“ (Quodl. 13 (20); Vat. 3075 f. 36rb; Vat. lat. 956f. 14va. — Auf den Unterschied in der Behandlung dieser Fragen in den Quodlibeta bzw. dem Sent. und in De sacr. alt. macht auch BAUDRY (Occam, S. 89) aufmerksam. Mit Recht lehnt er es aber ab, daraus Schlüsse für eine Ab-

ausschließlich dieser Frage gewidmet ist, und merken die Parallelstellen von IV Sent. q. 5 an. Hiernach kann nicht der Beweis erbracht werden, daß Christus in der Eucharistie nicht sehen und nicht von einem körperlichen Auge gesehen werden kann, bzw. allgemein nicht Subjekt und Objekt körperlicher Tätigkeiten sein kann[233]. Das Argument des Scotus, Christus könne in der Eucharistie nicht gesehen werden, weil dazu die quantitative und circumscriptive Seinsweise erforderlich sei[234], läßt Ockham nicht gelten. Weshalb soll etwas weniger Prinzip von Handlungen sein können, weil es ganz im Ganzen und ganz in jedem Teil gegenwärtig ist, als wenn nur jeweils ein Teil im Teile ist. Deshalb kann der definitiv im Sakrament gegenwärtige Christus genau so gesehen werden wie der im Himmel circumscriptiv anwesende. Wenn die Albedo ganz in jedem Teil einer Wand ist, ist sie ja auch nicht weniger sichtbar, als wenn sie nur mit je einem Teil dort ist[235]. Wie die

fassung von De sacr. alt. nach 1324 zu ziehen, wie E. AMANN (DictThéolCath. XI, 1 col. 894) es zu tun scheint.

[233] „Ad istam quaestionem dico primo, quod supponendo ista quae sunt de necessitate fidei non potest probari sufficienter, quod Christus in eucharistia (non) possit videre alia et videri ab aliis. Et hoc dico oculo corporali“ (Vat. lat. 3075 f. 36rb; Vat. lat. 956 f. 14va). Das „non“ steht nur im Druck, ist aber vom Zusammenhang her gefordert, wenn man nicht mit Vat. lat. 956 quin statt quod liest. Dazu muß es statt supponendo wohl seponendo heißen, wie in IV Sent. q. 5 D: „Aliter ergo dico ad articulos praedictos, quod sepositis illis quae sunt fidei, non potest probari per rationem, quin omnem actionem et passionem terminatam ad formam absolutam quam potest corpus habere existens in loco circumscriptive habeat in loco diffinitive et non quantitative.“ Gött. f. 298vb u. G. f. 175rb haben: „suppositis illis quae sunt fidei.“

[234] Vgl. IV Sent. q. 5 C.

[235] „Quod probo, quia non minus potest aliquod principium habere actionem, quando se toto est praesens alicui toti passo et cuilibet parti, quam quando per unam partem est praesens uni parti passi et per aliam partem est praesens alteri parti passi. Sed corpus Christi in hostia (Vat. lat. 3075: in eucharistia) et omnia accidentia sua corporalia se toto est praesens toti hostiae et cuilibet parti hostiae, ergo eodem modo potest esse principium activum et passivum respectu visionis, sicut si una pars eius coassisteret uni parti hostiae et alia pars coassisteret (Vat. lat. 3075 u. 956: coexisteret) alteri parti. Maior patet nam si albedo in pariete tota coassisteret toti parieti et tota cuilibet parti parietis, nihilominus videretur tunc et quam nunc“ (Quodl. IV, 13 (20); Vat. lat. 3075 f. 36rb; Vat. lat. 956 f. 14va). — „Per idem potest probari, quod corpus Christi potest videri in hostia oculo corporali, quia est activum non tantum in medium sed etiam in oculum, quia se toto est praesens cuilibet parti oculi et medii et per hoc sequitur, quod si corpus Christi potest causare visionem etiam primo, ut hic, quod multo magis potest terminare talem visionem: ut hic primo terminatam in oculo a solo deo, quia non minus repugnat alicui existenti realiter primo terminare talem visionem quam non existenti, sed deus potest facere, quod non existens terminet visionem intuitivam, sicut alibi dictum est, ergo etc.“ (IV Sent. q. 5 D). Hier überspannt Ockham die Beweisführung so weit, daß er sagt, wenn Gott sogar die intuitive Erkenntnis von etwas nicht Existierendem im Subjekt bewirken kann, wieviel mehr kann dann der existierende Leib Christi gesehen werden. Zur Major vgl. Sent. Prol. I B 13.

nur definitiv im Körper gegenwärtige Seele auf diesen handelnd einwirken kann, so können es auch die Qualitäten des Leibes Christi. Sie können also bewirken, daß der Leib Christi von einem nicht verklärten Auge gesehen wird[236]. Überhaupt muß ja notwendig eine Handlung immer dann folgen, wenn das Handelnde dem disponierten und sonst nicht gehinderten Passiven genügend genähert ist. Die Akzidentien des Leibes Christi sind aber dieser Art. Also kann das Sehen erfolgen, wenn kein besonderes Hindernis vorliegt[237].

Kommt es tatsächlich nicht zur Sicht, dann liegt das nicht daran, daß der Leib Christi der quantitativen Seinsweise entbehrt. Diese ist nicht erforderlich. Denn nach Avicenna kann die von jedem Subjekt getrennte Wärme auch tätig sein. Die wäre aber dann ebenfalls nur definitiv gegenwärtig[238]. Außerdem kann etwas in sich selbst handeln, ohne örtlich von dem Objekt der Handlung verschieden zu sein. Das gilt nicht nur von den geistigen Tätigkeiten des Intellekts und Willens, sondern auch von der körperlichen Handlung. So erzeugt z. B. warmes Wasser, das sich selbst überlassen bleibt, in sich die Kälte[239].

[236] „Hoc etiam patet, quia anima intellectiva est tota in toto corpore et tota in qualibet parte et tamen secundum Augustinum IX de trinitate ipsa agit in corpus transmutando et alterando, causando sanitatem, infirmitatem et multas qualitates corporales, ergo eodem modo potest color agere in corpus quamvis non sit circumscriptive et quantitative in loco“ (Quodl. IV, 13 (20); Vat. lat. 3075 f. 36rb; Vat. lat. 956 f. 14va). — „igitur eodem modo qualitates in corpore Christi possunt agere in aliquid corpus non obstante, quod non habeat modum essendi quantitativum et sic, ut videtur, corpus Christi potest causare particulariter visionem in oculo non glorioso, ita quod ille oculus videat corpus Christi ...“ (IV Sent. q. 5 D).

[237] „Praeterea agente sufficienter approximato passo disposito et non impedito necessario sequitur actio vel sequi potest. Sed accidentia corporis Christi et potentiae visivae hominum circumstantium sunt huius modi, ergo si non impediantur potest fieri visio“ (Quodl. a. a. O.) — „Unde videtur, quod ista propositio communis, quod agente approximato et passo disposito sequitur actio, non est neganda, nisi obviet sibi ratio vel auctoritas vel experientia. Ex isto sequitur, quod corpus Christi potest terminare corporalem visionem, quia non magis repugnat alicui existenti realiter terminare corporalem visionem quam non existenti, sicut prius dictum est“ (IV Sent. q. 5 D).

[238] „Probo quia secundum Avicennam, si calor esset separatus ab omni subiecto, adhuc potest habere omnem actionem, quam potest habere in subiecto. Sed tunc non esset necessario in loco circumscriptive sed tantum diffinitive“ (Quodl. a. a. O.). — „quia secundum eum (sc. Scotum) et Avicennam, si calor esset separatus ab omni substantia, adhuc posset in omnem operationem, in quam modo potest, sed hoc posito non esset calor in subiecto nec in loco extensive“ (IV Sent. q. 5 C).

[239] „Praeterea idem potest agere in se non solum actione spirituali, sicut patet de intellectu et voluntate, sed etiam actione corporali, sicut patet de aqua calida naturae suae derelicta, quae naturaliter causat in se frigus“ (Quodl. a. a. O.; vgl. IV Sent. q. 5 C).

Schließlich kann ein akzidenteller Seinsmodus nicht das Handeln oder Erleiden behindern. Das Sein-am-Orte ist aber nur ein solcher modus accidentalis für die Farben[240].

Christus im Sakrament, so schließt Ockham seine Überlegungen, könnte also sehen, was auf dem Altare geschieht, und könnte auch von anderen gesehen werden mit dem Auge des Körpers und des Intellekts, wenn nicht eigens ein Hindernis dem entgegenstände. Dagegen spricht weder ein Vernunftgrund noch die Hl. Schrift. Auch die Erfahrung nicht, denn daß wir de facto Christus im Sakrament nicht sehen können, beruht auf einem besonderen Eingreifen Gottes[241]. Wenn Gott nicht die Tätigkeit der Qualitäten dadurch suspendierte, daß er als Erstursache nicht mithandelt, würden sie nämlich gesehen[242]. Für Ockham ist also eigens ein Wunder notwendig, damit Christus tatsächlich nicht gesehen wird. Ließe Gott den Dingen ihren Lauf, dann wäre der Leib Christi natürlicherweise sichtbar[243].

Um die Frage zu entscheiden, ob Christus im Sakrament mit seinem körperlichen Auge und mit dem des Intellekts sieht, fehlen Ockham überzeu-

[240] Vat. lat. 3075 f. 36va.

[241] „Ideo dico, quod Christus in altari posset videre oculo corporali, illa quae fiunt in altari et videri ab aliis visione corporali, nisi esset speciale impedimentum. Secundo dico, quod Christus in eucharistia posset naturaliter videre visione intellectuali, illa quae fiunt in altari et similiter posset videri consimili visione ab omnibus circumstantibus, nisi esset speciale impedimentum ... Nec est ista propositio neganda, nisi propter rationem quae hic non apparet, vel propter auctoritatem scripturae quae etiam non apparet hic, vel propter experientiam, quae hic non concludit, quia deus suspendit hic actionem qualitatum, ne agant ... ergo ad hoc, quod naturaliter intelligat aliquid, non refert utrum habeat modum quantitativum an non“ (Quodl. IV 13 (20); Vat. lat. 3075 f. 36 va; 956 f. 14va). Druck teilweise entstellt.

[242] „quia deus suspendit actionem istarum qualitatum non coagente eum illis, ut agant; sed si coageret, viderentur“ (IV Sent. q. 5 D; Gött. f. 298vb; G. 175va).

[243] „Et causa quare non videtur de facto est, quia deus non coagit naturali influentia illis qualitatibus, ut videantur ab homine. Unde si coageret illis qualitatibus per generalem influentiam, sicut coagit aliis, tunc dico, quod de facto naturaliter viderentur illae, sicut aliae videntur. Et ideo videtur, quod deus miraculose suspendat illas actiones, sicut fecit actionem ignis in camino“ (Quodl. a. a. O.). In den Anmerkungen der deutschen Thomasausgabe Bd. 30 (Salzburg/Leipzig 1938) heißt es zu S. th. III q. 76 a 7, in dem Thomas feststellt, daß der Leib Christi im Sakrament vom Menschen auf der Pilgerschaft und vom natürlichen Verstand des Engels nicht gesehen werden kann: „Die Frömmigkeit des Volkes ging also andere Wege (sc. in ihrem Verlangen, die Eucharistie zu sehen) als die Gelehrsamkeit der Theologen (vgl. Ed. Dumoutet, Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrément, Paris 1926, und P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, S. 27ff.)“ (S. 420). Wie Ockham uns zeigt, hat in dieser Hinsicht auch die gelehrte Theologie bald die Wege der Volksfrömmigkeit beschritten.

gende Vernunftgründe und die Erfahrung. Vernünftiger scheint es ihm aber, diese Frage zu bejahen nicht nur hinsichtlich der Möglichkeit, sondern auch der Tatsächlichkeit. Denn es wäre doch merkwürdig, wenn Christus in der Hostie zugegen wäre und nicht wüßte, wo er ist[244].

Gegen seine These, daß natürlicherweise Christus im Sakrament zu sehen wäre und er selbst sich sehen kann, führt Ockham zwei Zweifel ins Feld:

Der erste lautet: Bei jedem sichtbaren Ding, das unterschiedene Teile hat, kann der eine Teil vom anderen unterschieden werden. Im Sakrament aber kann nicht unterschieden werden zwischen Kopf und Fuß Christi, weil dort die confusio partium ist. Weiter müßte der Leib Christi bei Annäherung von Feuer an die Hostie auch warm werden, weil alle Argumente für das Sichtbarsein auch für die anderen Tätigkeiten gelten[245].

Zum ersten Teil bemerkt Ockham, daß bei der Farbe diese Schwierigkeit größer ist als bei den anderen Qualitäten. Die Farbe braucht nämlich eine bestimmte Lage, um gesehen, nicht aber die Wärme, um gefühlt zu werden. Wenn man z. B. ein dünnes weißes Tuch über einen intensiv roten Körper ausbreitet, dann ist nur die rote Farbe sichtbar. Es ist deshalb schwer zu sagen, wie die Farben des Leibes Christi zu sehen sind und welche. Dafür fehlt uns ja jedes Experiment. Aber wenn auch vielleicht nicht alle Farben sichtbar sind, so wäre es doch die eine oder andere, wenn Gott nicht auf wunderbare Weise seine Mittätigkeit aufheben würde[246]. Es können ja auch sonst beim Sehen nur Teile verschiedener Art unterschieden werden und nicht derselben. Wenn ich z. B. bei einem Weiß, das einmal mehr, ein anderes Mal weniger intensiv ist, die einzelnen Teile der Albedo auch nicht unterscheiden kann, so sehe ich sie doch. Dasselbe gilt von zwei Lichtern, die zu einem intensiveren Licht verschmelzen[247]. Was den zweiten Teil des Zweifels angeht, so wäre

[244] „Rationabilius tamen est dicere, quod sit etiam loquendo de facto, quia satis videtur mirabile et extraneum, quod Christus sit in eucharistia et tamen nesciat, ubi sit" (Quodl. a. a. O.).

[245] „Sed hic sunt (duo) dubia, quia videtur, quod corpus Christi non possit videri in eucharistia, quia omne visibile habens partes distinctas potest una pars distingui ab alia, sed in hostia non potest discerni inter caput Christi et pedes, quia ibi est confusio partium. — Praeterea si sic tunc posset eadem ratione calefacere hostiam et calefieri (in Mss. calefacere) ab igne approximato hostiae, quod omnia argumenta aequaliter concludunt unum sicut aliud" (Quodl. a. a. O.). Vgl. IV Sent. q. 5 H Secund. dub.

[246] „Sed quamvis ista situatio colorum in corpore Christi possit se invicem impedire, ne omnes videantur, tamen ista diversa non impedit, quin aliquis color videatur, si deus non suspenderet actionem suam miraculose" (Quodl. IV, 13 (20); Vat. lat. 3075 f. 36 vb; 956 f. 14 vb). Vgl. IV Sent. q. 5 K.

[247] „Similiter non potest distinguere duo lumina eiusdem rationis in eadem parte medii et tamen potest ista lumina videre" (ebd.).

nach Ockham der Schluß zuzugeben, wenn Gott nicht auf wunderbare Weise die Tätigkeit der Qualitäten aufhöbe[248].

Der zweite Einwand hält es für unmöglich, daß Christus sich selber sieht, weil er dazu Abstand von sich haben müßte, bei der definitiven Gegenwart ist aber dort, wo der eine Teil ist, auch der andere. Darauf antwortet Ockham, daß das Auge Christi in einem Teil sich genau so gut im anderen Teil sehen kann, wie wenn es örtlich zugegen wäre. Genügt der Abstand der Körperteile, der bei der circumscriptiven Gegenwart gegeben ist, dann auch der bei der definitiven[249].

Auf das „argumentum principale", daß alles Sehen in der Form einer Pyramide vor sich gehe, deren Konus im Auge und deren Basis im Objekt sei, zum Gesehenwerden also die quantitative Seinsweise erforderlich sei, gibt Ockham die Antwort, wenn das auch das Normale sei, so stehe doch nichts im Wege, daß Gott die Farbe ohne Ausdehnung schaffe. Diese könne dann gesehen werden, aber nicht unter der Figur der Pyramide[250].

Die Bewegung des Leibes Christi

Hatte Ockham im Vorhergehenden schon betont, daß dasselbe, was vom Sehen und Gesehenwerden des Leibes Christi im Sakrament gilt, auch auf jede andere Tätigkeit bzw. auf jedes sonstige Erleiden zutrifft, so behandelt er doch noch ausdrücklich die Bewegungen des Leibes Christi unter der Hostie und zwar im IV Sent. q. 5 zusammen mit der Sichtbarkeit und in Quodl. IV in zwei eigenen Quästionen[251].

Er geht von der Frage aus, ob der Leib Christi im eigentlichen Sinn bewegt werden könne. Er bejaht sie völlig: Der Leib Christi kann wirklich per se

[248] „Ad secundum dico, quod conclusio esset concedenda, si deus non suspenderet actionem istarum qualitatum miraculose, de facto autem non est ita propter istam suspensionem" (ebd.).

[249] „dico quod oculus Christi in una parte hostiae potest ita bene videre se in alia parte, sicut posset si esset iste oculus in distinctis partibus loci circumscriptive, sed si sic existeret, tunc existens in uno loco posset videre se in alio loco ergo et nunc. Ad probationem dico: quod sicut (idem distat a se quando est in diversis locis circumscriptive distantia requisita ad dispositionem visionis, ita) idem distat a se, quando est in diversis locis diffinitive sufficienti distantia requisita ad visionem corporalem, sic est in proposito" (ebd.; ( ) nur in Mss.). Vgl. IV Sent. q. 5 L.

[250] „tamen deus potest facere colorem non extensum et tunc ille posset videri non per talem figuram et hoc dico, si deus non suspendat miraculose eius actionem, sicut fecit in camino ignis" (ebd.; IV Sent. q. 5 K).

[251] Quodl. IV q. 14 (21): „Utrum anima Christi potest movere corpus Christi in eucharistia." — Quodl. IV q. 15 (22): „Utrum anima Christi potest movere corpus Christi sub hostia organice vel non organice."

bewegt werden[252]. Denn alles, was per se am Orte ist, kann bewegt werden. Der Leib Christi ist aber unmittelbar am Orte der Hostie und nicht vermittels der Gestalten. Dieses wird daran deutlich, daß Gott die Hostie zerstören und doch den Leib Christi gegenwärtig halten kann[253].

Die Bewegung kann an sich, vorausgesetzt nämlich, daß Gott kein besonderes Hindernis in den Weg legt, von der Seele Christi verursacht werden, sowohl durch ein organisches Vermögen als auch durch ein nichtorganisches. Ein organisches Vermögen ist ein solches, das zu seiner Tätigkeit ein körperliches Organ benutzt, also die sinnlichen und ausführenden Vermögen. Durch diese könnte an sich die sinnliche Seele den Leib Christi unter der Hostie bewegen, sie könnte z. B. beobachten, daß die Hostie sich bewegt, und auf Grund des sinnlichen Strebevermögens wegen etwas Schönem und Ergötzlichem es anstreben, sich mit der Hostie zu bewegen. Es könnte aber auch eine ausführende körperliche Kraft in der Befolgung eines Befehles des Willens den Körper bewegen. Weil aber Gott auf wunderbare Weise die Tätigkeit der Naturursachen aufhebt[254], wird nach Ockham faktisch der Leib Christi bewegt auf Grund eines nichtorganischen Vermögens, d. h. einer Kraft, die der körperlichen Organe nicht bedarf, nämlich unmittelbar durch Intellekt und Wille. Die intellektuelle Seele des unter der Hostie gegenwärtigen Christus erkennt und befiehlt, daß ihr Leib den Bewegungen der Hostie entsprechend bewegt wird. Sie macht sich dabei gleichförmig dem göttlichen Willen, der die Prinzipalursache jeder Bewegung ist[255].

Ockham macht den Einwand, der Leib Christi unter der Hostie könne nur von Gott allein bewegt werden. Denn zwei Dinge, die willkürlich verbunden seien und sich dieser Verbindung gegenüber kontingent verhielten, könnten nicht beide von demselben Beweger bewegt werden, wenn nur das eine dem Bewegenden entsprechend sei. Verbinde sich z. B. ein Engel mit einem Stein, dann sei nur der Stein der Kraft des tragenden Menschen entsprechend, nicht aber der Engel. Dieser könnte also nicht von dem Menschen auf Grund derselben Bewegung bewegt werden wie der Stein.

Dieses Argument, so lautet Ockhams Antwort, ist nur aufrechtzuerhalten gegenüber der Ansicht, der Leib Christi werde unmittelbar von dem die Hostie tragenden Priester bewegt, es besagt aber nichts dagegen, daß der Leib Christi samt der konsekrierten Hostie von der Seele Christi bewegt werden kann, diese also auf Grund desselben Willensaktes ihren Leib und die Hostie von einem Ort zum andern übertragen kann[256].

Ockham vertritt also die Ansicht, daß immer dann, wenn der Priester die geweihte Hostie bewegt, die Seele Christi ihren Leib entsprechend mitbewegt im Einvernehmen mit der Anordnung Gottes. Die Seele Christi kann aber auch den Leib Christi samt der Hostie in Bewegung setzen ohne Mitwirkung eines Priesters.

In der nächsten Quästion (Quodl. IV 15 [22]) stellt Ockham die Frage, ob der Leib Christi, der doch im Besitz seiner organischen Fähigkeiten ist, unter der Hostie auf organische Weise bewegt wird oder nicht.

Bei organischer Bewegung würde erst ein Teil bewegt und vermittels dessen ein anderer usw. Dabei ist also örtlicher Abstand der Teile gefordert, was wieder bedeutet, daß nur circumscriptiv Gegenwärtiges organisch bewegt werden kann.

Nichtorganisch bewegen heißt, das Ganze und jeden Teil gleichzeitig und nicht einen Teil nach dem andern bewegen. Dabei ist es unerheblich, ob die Teile Abstand voneinander haben oder nicht[257].

Entsprechend kann die Seele Christi ihren Leib im Himmel organisch bewegen, wie auch meine Seele den ihren. Nichtorganisch kann sie ihn dort aber nicht bewegen. Denn sie ist wohl ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile, aber wie die Form in der Materie und nicht wie der

[252] „corpus Christi in eucharistia potest moveri realiter et per se et non per accidens et hoc proprie moveri" (Vat. lat. 3075 f. 36vb; 956 f. 14vb).

[253] „sed destructa illa hostia et remanente Christi corpore praesentialiter loco, est corpus Christi immediate et per se praesens illi loco et non per aliquid aliud, ergo et nunc existente hostia est corpus Christi per se et immediate in loco, quia eodem modo est nunc praesens sicut tunc et ultra nunc est praesens immediate in loco, ergo potest per se moveri in loco, quod concedo" (Vat. lat. 3075; f. 37ra; 956 f. 14vb).

[254] „Et per tales potentias potest anima Christi sensitiva movere corpus sub hostia, si deus non suspendat actionem istarum. Posset enim videre hostiam moveri et appetere appetitu sensitivo propter aliquod pulchrum et delectabile moveri cum hostia ... Potest etiam potentia executiva exequi imperium voluntatis imperantis corpus illud moveri, et sic potest movere corpus suum per potentias organicas. Et hoc dico nisi deus suspendat miraculose actionem causarum naturalium" (ebd.).

[255] „Potentia autem non organica est illa, quae non indiget organo corporali in sua actione, sicut est de intellectu et voluntate. Et per istas movet anima intellectiva Christi corpus suum sub hostia intelligendo et dictando corpus esse movendum ad motum hostiae et volendo efficaciter corpus suum moveri ad motum hostiae, sicut dictat intellectus et conformando se voluntati divinae, quae est causa principalis in omni tali motu. Et sic patet, quomodo movet corpus suum per potentiam non organicam" (ebd.).

[256] „Ad rationem dico, quod bene probat, quod corpus Christi non potest moveri ab omni virtute creata, quae movet hostiam, quia non potest immediate moveri a sacerdote movente hostiam (Druck: mediante hostia) ... Sed non probatur, quin corpus Christi sub hostia possit moveri ab anima Christi et similiter hostia consecrata, quia utrumque est mobile proportionatum animae Christi, quia anima Christi eadem volitione efficaci potest velle corpus suum et hostiam transferri simul de loco ad locum (Druck: potest transferre)" (Vat. lat. 3075 f. 37rb; 956 f. 14vb/15ra).

[257] „Movere corpus non organice est movere totum et partem aeque primo, et non primo unam partem post aliam. Et hoc indifferenter est verum sive partes corporis moti distent inter se loco et situ sive non" (Vat. lat. 3075 f. 37rb/va; 956 f. 15ra).

Motor im Beweglichen. Das letzte ist der Fall bei der Gegenwart des Engels im angenommenen Körper. Auf die Frage nach dem Grund dafür gibt Ockham die Antwort, es liege nun einmal in der Natur der Sache, daß die einen circumscriptiv gegenwärtigen Körper informierende Form einen Teil nach dem anderen bewege[258].

Unter der geweihten Hostie dagegen kann die Seele Christi ihren Leib nur nichtorganisch bewegen, weil er dort keine abstehenden Teile hat und deshalb auch nicht einen vor dem andern in Bewegung setzen kann. Wohl kann die Seele wollen, und vielleicht tut sie es auch faktisch, daß ihr Leib entsprechend der Bewegung der Hostie bewegt wird. Dabei fügt sie sich dem göttlichen Willen, der das so angeordnet hat. Wenn also die Hostie bewegt wird, dann bewegt die Seele entsprechend ihren Leib auf nichtorganische Weise[259].

Muß aber nicht, so lautet der erste hier angeführte Zweifel, der Leib Christi, der im Himmel sich organisch bewegt, es auch unter der Hostie tun, weil sonst der numerisch eine Körper sich im Himmel bewegen und unter der Hostie ruhen würde? Dies enthält für Ockham nur dann einen Widerspruch, wenn man unter „ruhen" versteht, schlechthin nicht bewegt werden, weil das in diesem Sinne Ruhende seinen Standort nicht ändern und keinen neuen erwerben kann. Versteht man unter „ruhen" aber, einen Platz haben und ihn nicht aufgeben und unter „sich bewegen", den eingenommenen Ort ändern, dann kann der Leib Christi durchaus gleichzeitig ruhen und sich bewegen. Er kann nämlich seinen Platz im Himmel aufgeben, sich also bewegen, und gleichzeitig unter der Hostie am selben Ort bleiben, d. h. aber ruhen[260].

[258] „Et si quaeras causam huius dico, quod natura rei est talis, quod forma informans corpus existens circumscriptive in loco primo movet unam partem et postea aliam" (ebd.).

[259] „Secundo dico quod anima Christi sub hostia potest movere corpus suum non organice tantum. Nam (3075: non) organice non potest movere eo (sic!), quod inter partes corporis Christi sub hostia non est distantia localis ... Sed bene potest velle et forte ita vult de facto, quod corpus suum moveatur ad motum hostiae. Et hoc conformando se voluntati divinae, quia vult illud corpus moveri ad motum hostiae, et ita, quando volendo movetur hostia, movet tunc corpus suum non organice" (ebd.).

[260] „Si autem intelligas per quiescere, quod corpus existens in aliquo loco et non mutans illum locum quiescit, et per moveri intelligas corpus existens in aliquo loco et mutans illum locum movetur, sic potest idem corpus simul quiescere et moveri, quia corpus Christi in caelo potest mutare locum suum et sic ibi movetur localiter et idem corpus sub hostia potest manere in loco hostiae et non mutare illum et sic quiescit" (Vat. lat. 3075 f. 37 vab; 956 f. 15 ra). Zur Definition der Bewegung bei Ockham vgl. A. MAIER, Die Vorläufer Galileis im 14. Jh. (Rom 1949) S. 17 f.

In dem Fall, den der zweite Zweifel annimmt, daß nämlich bei einer Bewegung der Hostie die Seele Christi nicht entsprechend ihren Leib bewegen will, wird nach Ockham der Leib Christi unmittelbar und allein von Gott bewegt[261].

Die Frage, ob die Seele Christi unter der Hostie ihren Leib bewegen kann, ohne die Hostie zu bewegen, findet folgende Antwort: Wenn die göttliche Anordnung, daß der Leib Christi entsprechend den Bewegungen der Hostie bewegt wird oder ruht, dem nicht entgegenstände, könnte sich der Leib durchaus von der Hostie trennen und wieder in sie zurückkehren, genau so wie wenn er circumscriptiv gegenwärtig wäre. Ockham betont, ob etwas circumscriptiv oder definitiv am Orte ist, berührt seine Bewegung oder Ruhe nicht[262]. So absolut, wie er da steht, ist der Satz wohl nicht gemeint. Denn nach dem Vorhergehenden ist die Art der Bewegung ja gerade von der Daseinsweise abhängig.

Ockham schließt die Quästion: Obwohl Christus unter der Hostie die organischen Fähigkeiten hat, kann er dort doch seinen Körper nicht organisch bewegen, weil dazu die circumscriptive Seinsweise notwendig wäre. Dieser einmal gegebene und durch ein Wunder geschaffene Sonderfall, daß die geistige Seele Christi den Leib unter der Hostie nicht organisch bewegen kann, wohl aber den Leib Christi im Himmel, führt bei Ockham zu dem Satz: Eine nichtorganische Kraft kann einen Körper organisch und nichtorganisch bewegen[263].

Es braucht wohl nicht eigens darauf hingewiesen zu werden, wie Ockham mit seinen Überlegungen über die Sichtbarkeit des Leibes Christi unter der Hostie und über seine Bewegung den Rahmen des sakramentalen Denkens verlassen hat. Wenn das Sakrament für mich ein wirklichkeitsgefülltes Zeichen ist, dann ist die Frage, ob der Leib Christi unter der Hostie sich unabhängig von ihr bewegen, sie verlassen und in sie zurückkehren kann, nicht nur eine unzulässige, sondern eine unvollziehbare Spekulation.

[261] „Secundum est, quod si anima Christi sub hostia suspenderet actum voluntatis suae volendo corpus suum moveri ad motum hostiae, a qua movetur tunc corpus Christi ad motum hostiae ... Ad secundum dico, quod in isto casu adhuc ad motum hostiae movebitur corpus Christi a solo deo sicut hostia movetur" (ebd.).

[262] „Ad quartum dico, quod si non esset ordinatio divina in contrarium, quae ordinat illud corpus semper moveri ad motum hostiae et quiescere ad eius quietem, posset se separare ab hostia et hoc volendo recedere efficaciter ad alium locum, ita bene sicut si esset circumscriptive in loco vel definitive est impertinens ad eius motum localem vel quietem" (Vat. lat. 3075 f. 37 vb; 956 f. 15 ra mit Varianten).

[263] „Dico etiam quod potentia non organica potest movere corpus organice et non organice, sicut patet de anima intellectiva Christi, quae movet corpus suum in caelo organice et sub hostia movet non organice" (ebd.).

DIE AKZIDENTIEN NACH DER KONSEKRATION

Die Lehre von der Transsubstantiation bringt nicht nur die Frage mit sich nach der Tätigkeit des unter den Gestalten des Brotes gegenwärtigen Leibes Christi, sondern es stellt sich auch die Frage, wie können die ohne Subjekt bestehenden Akzidentien tätig sein. Dem Augenschein nach gehen an ihnen dieselben Veränderungen vor und setzen sie dieselben Wirkungen, wie wenn sie ein Subjekt informieren.

Mit dieser Frage nach der Tätigkeit der für sich bestehenden Akzidentien beschäftigt sich Ockham in IV Sent. q. 7: „Utrum accidentia separata a subiecto in eucharistia uniformiter se habeant ad actionem et passionem, sicut quando erant coniuncta.“ Diese Quästion teilt er in drei Artikel ein. Im ersten behandelt er die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Existenz von für sich bestehenden Akzidentien, im zweiten die aktive Tätigkeit und im dritten das Erleiden und Verändertwerden dieser Akzidentien.

Im zweiten Artikel geht es darum, ob ein von der Substanz getrenntes Akzidens Prinzip der Hervorbringung bzw. der Zerstörung einer Substanz sein kann.

Dagegen wird der Einwand gemacht, daß die Ursache entweder gleich vollkommen (causa univoca) oder vollkommener (causa aequivoca) ist als die Wirkung, beides aber für das Akzidens im Hinblick auf die Substanz nicht zutrifft.

Ganz getreu seinen Prinzipien antwortet Ockham: Das trifft nur auf die Totalursache zu. Geschöpfliche Ursachen sind aber immer nur Teilursachen, mit denen Gott als Erstursache mitwirken muß, damit es überhaupt zur Wirkung kommt. Kann Gott nun die Wirkung der Zweitursachen suspendieren, wie beim Wunder der Jünglinge im Feuerofen deutlich wird, und kann er die Wirkung auch ohne die geschöpfliche Ursache setzen, dann kann er sicher mit einer Teilursache eine deren Möglichkeiten übersteigende Wirkung hervorbringen. So können auch Akzidentien mitwirken bei der Hervorbringung bzw. Zerstörung einer Substanz[264].

[264] „potest dici tunc, quod omnes rationes prius factae probant, quod causa totalis sit perfectior suo effectu, quod verum est generaliter, sed causa partialis non est perfectior suo effectu nec aeque perfecta ... Nunc autem dico, quod accidens non est causa totalis generationis et corruptionis substantiae sicut nec aliqua creatura, quia cum omni creatura concurrit deus immediate, ut prius patuit, tamen accidens est causa partialis praedicto modo, licet hoc non possit pro statu isto demonstrari, tamen potest rationabiliter persuaderi, quia ad praesentiam istorum accidentium sequuntur multi effectus, qui nec corrumpuntur nec producuntur in absentia illorum accidentium, et hoc non posset esse, ut videtur, nisi accidentia aliquam activitatem habeant ad illos effectus producendos vel corrumpendos, aliter enim perit omnis via ad probandum aliquid esse causam alterius, sicut alibi dictum est ... nulla creatura est causa totalis respectu alicuius

Zwar kann man dafür keinen strengen Vernunftsbeweis führen. Aber die Erfahrung spricht offensichtlich dafür, daß man, wenn dies nicht als sicher gilt, überhaupt keine Möglichkeit hat, die Kausalität von etwas zu beweisen. Was die passive Veränderung der Akzidentien angeht, so entscheidet Ockham in bezug auf die örtliche Bewegung, daß die für sich bestehenden Akzidentien so zu bewegen sind, als wenn sie mit einem Subjekt verbunden wären. Da Verdichtung und Verdünnung für Ockham nichts anderes ist als örtliche Bewegung der Teile — diese seine Ansicht entwickelt er hier wieder ausführlich —, gilt für die quantitative Veränderung dasselbe.

Die Frage, ob die Akzidentien durch eine geschöpfliche Kraft zerstört werden können, beantwortet Ockham gegen die übliche Meinung. Diese lautet negativ, weil die Zerstörung eines ohne Subjekt bestehenden Akzidens nur eine Annihilatio sein kann, eine geschöpfliche Kraft aber weder schaffen noch vernichten kann[265]. Nach Ockham kann ein Geschöpf zwar nicht schaffen, wohl aber vernichten[266]. Denn es wäre doch merkwürdig, wenn eine mäßige, ohne Subjekt bestehende Kälte nicht durch ein sehr großes Feuer beseitigt werden könnte. Auf den Einwand, bei der Eucharistie würde nun keine Farbe zerstört, ohne daß die konträre hervorgebracht werde, also bedeute hier die Annihilatio gleichzeitig Schöpfung, gibt Ockham zur Antwort: Die Farbe kann zerstört und damit vernichtet werden durch eine geschöpfliche Kraft, die neue Farbe muß aber unmittelbar von Gott hervorgebracht werden[267].

Was die Entstehung einer Substanz aus den für sich bestehenden Akzidentien angeht, steht Ockham auf dem Standpunkt, daß im eigentlichen Sinne weder durch eine geschöpfliche noch durch eine ungeschaffene Kraft aus den Gestalten etwas hervorgebracht werden könne. Aber Gott kann in

effectus sed tantum partialis, quia in omni actione creaturae concurrit deus, sed ex causalitate et activitate causae totalis, quae est totalis vel potest esse totalis respectu cuiuslibet effectus, potest argui causam esse perfectiorem effectu et sic solus deus est causa totalis vel esse potest causa totalis respectu cuiuslibet effectus“ (IV Sent. q. 7 I; Gött. f. 302 vb/303 ra (nicht wörtlich); G. f. 181 ra).

[265] „Quantum ad primam partem dicitur communiter, quod accidens separatum ab omni subiecto nulla virtute creata potest corrumpi, quia illa accidentia non possunt corrumpi, nisi per annihilationem, sed nulla creatura potest annihilare sicut nec creare“ (IV Sent. q. 7 M; Gött. f. 303 va; G. f. 181 vb).

[266] „concedo, quod creatura potest annihilare licet non creare, mirabile enim esset, si hic esset modicum frigus separatum et approximaretur sibi maximus ignis, quod ignis non posset illud frigus destruere“ (ebd.).

[267] „color unus potest corrumpi per agens creatum et annihilatur modo praedicto, sed alius non producitur per agens creatum, sed immediate a deo causatur et tunc ibi deus supplet vicem agentis creati tamquam causa totalis in producendo, licet in corrumpendo sit tantum causa partialis cum creatura concurrens“ (ebd.).

seiner Allmacht unmittelbar eine Substanz schaffen und ihr die Akzidentien inhärieren lassen[268].

In bezug auf die qualitative Veränderung der Akzidentien gibt es nach Ockham verschiedene Meinungen. Nimmt man eine von der Substanz und der Qualität realverschiedene Quantität an, die Träger der Qualitäten ist, dann bietet sich keine Schwierigkeit. Denn dann ist ein Objekt der Handlung vorhanden wie beim Bestehen der Substanz[269].

Lehnt man aber den Realunterschied ab — Ockham entscheidet sich hier nicht für eine der beiden Ansichten —, dann muß man die Entstehung neuer Qualitäten auf die ungeschaffene Kraft zurückführen, weil ja das Objekt der geschöpflichen Tätigkeit fehlt[270]. Zu der Schwierigkeit, die Akzidentien könnten wohl nicht durch eine geschöpfliche Kraft vernichtet oder zerstört werden, weil Christus an den Bestand der Akzidentien die Gegenwart seines Leibes geknüpft habe[271], bemerkt Ockham, daß die Gegenwart Christi nicht an den Bestand jedes der Akzidentien geknüpft sei. Die Hostie könne aus einer weißen zu einer schwarzen werden, und doch der Leib Christi bleiben, wie ja auch schwarz gewordenes Brot immer noch Brot sei[272]. Daß aber Gott bei jeder Veränderung an den Gestalten ein neues Wunder wirken muß, ist für Ockham keine Schwierigkeit[273].

[268] „videtur mihi dicere probabilius, quod proprie loquendo de illis speciebus non potest aliquid generari nec virtute creata nec increata, quia illud dicitur proprie generari, quod fit ab agente necessario exigente passum et quia hic non est materia nec aliquod passum, ideo nullum agens creatum potest aliquam substantiam ex illis speciebus generare, nec virtute propria nec virtute dei ... Tamen deus de potentia sua absoluta potest ibi facere materiam sine forma et formam sine materia et totum compositum et quod accidentia illa informant illud compositum vel materiam, sicut placet sibi" (IV Sent. q. 7 N).

[269] „Cuius ratio est, quia tunc ibi est determinatum et debitum activum et passivum approximatum, igitur ibi potest esse actio, ac si esset ibi substantia" (ebd.).

[270] „Sed tenendo aliam viam, quod quantitas non distinguitur realiter a substantia et qualitate, tunc non potest qualitas nova generari nec potest intendi nisi per virtutem increatam. Cuius ratio, quia nihil est receptivum actionis acquisitivae creaturae" (ebd.).

[271] „videtur quod talia accidentia non possunt annihilari nec corrumpi per agens creatum, quia Christus instituit, quod maneret corpus Christi sub illis, quamdiu maneret actualiter, igitur si manet accidens et parietur ibi quantitas, non manet ibi corpus Christi, quod videtur inconveniens" (ebd.).

[272] „Negatur, quia Christus instituit, quod quamdiu manent eadem accidentia, quae fuerunt primo in hostia consecrata, vel alia, quae possunt naturaliter eandem substantiam panis perficere, quod quamdiu manent, tamdiu manet ibi corpus Christi sub illis accidentibus. Sed substantia panis potest ita manere et perfici nigredine sicut albedine, ideo non obstante quod hostia ab albedine ad nigredinem mutaretur, nihilominus potest ibi corpus Christi manere" (IV Sent. q. 7 S).

[273] „Item tunc faceret ibi semper novum miraculum, quia in tali mutatione corruptiva per agens creatum aliquid crearetur, quod non potest fieri nisi a solo deo" (IV Sent. q.

DIE DARSTELLUNG DER EUCHARISTIELEHRE IM CENTILOQUIUM

Die im Centiloquium vorgetragene Lehre von der Eucharistie soll in einem eigenen Abschnitt vorgetragen werden. Ich habe an anderer Stelle dargelegt, daß die Argumente, die Philotheus Böhner gegen die Echtheit des Centiloquiums beigebracht hat, nicht ausreichen[274]. Aber wegen der Eigenart dieser Schrift, weil der Verfasser nämlich seine Meinung nicht unmittelbar zum Ausdruck bringt, sondern unter der Anonymität von hundert zur Diskussion vorgelegten Thesen, scheint es mir berechtigt, ja ratsam, das Centiloquium für sich zu behandeln.

Neben dem Manuskript Vat. Pal. lat. 378 und dem Druck Lyon 1497 steht mir die moderne und ausgezeichnete Edition Ph. Böhners zur Verfügung[275].

Von Conclusio 20 ab ist die Eucharistie Gegenstand der Diskussion, und der Ausgangspunkt ist die These, daß ein und derselbe Körper an einem Orte extensiv und an einem anderen Orte nicht extensiv zugegen ist. Das ist bei dem Leibe Christi der Fall, der im Himmel ausgedehnt gegenwärtig ist und in der Hostie nicht, weil er dort ganz unter der ganzen Hostie und ganz unter jedem ihrer Teile zugegen ist. So ist dort, wo das Haupt Christi ist, auch sein Fuß, wo ein Teil des Kopfes ist, auch der ganze Kopf, und der ganze Körper, wo einer seiner Teile ist. Der Leib Christi ist im Sakrament also nicht ausgedehnt, weil alle seine Teile ineinander existieren[276] und sie keinen Abstand voneinander haben. Das nennt man sakramentale Gegenwart[277]. Daraus folgt nun, daß ein Körper einen Ort in seiner ganzen Extension ausfüllt, obwohl er doch nicht extensiv an dem Ort existiert[278]. Ein Körper füllt einen Ort aus, wenn er in jedem seiner Teile zugegen ist, seine

7 N). — „Et quando dicit, quod tunc deus semper faceret novum miraculum, concedo conclusionem" (IV Sent. q. 7 S).

[274] Iserloh, Um die Echtheit des „Centiloquium". Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke; in: Gregorianum 30 (1949) 78—103; 309—346.

[275] Ph. Böhner, The Centiloquium attributed to Ockham in: Franc. Studies I (1941) Nr. 1, 58—72; Nr. 2, 35—54; Nr. 3, 62—70; II (1942) 49—60; 146—157; 251—301.

[276] „ergo corpus Christi non est ibi extensive, quia omnes suae partes mutuo sibi invicem inexistunt" (Pal. lat. 378 f. 174a; ed. II S. 58). Wir lesen mit Ph. Böhner „inexistunt" und nicht „coexistunt" wie die Edition Lyon 1497. Der Unterschied ist aber zu gering, um daraus einen Gegensatz zu Ockham zu machen. Wenn auch Ockham in Quodl. IV, 36 (31); Vat. lat. 3075 f. 45ra und in De sacr. alt. (cap. 6; Ottob. 179 f. 108va; Borgh. 151 f. 133rab) gelegentlich sagt, daß der eine Teil mit dem andern am selben Ort ist, aber nicht im andern ist, so meint er das in dem Sinne, daß sie sich bei ihrer Tätigkeit nicht behindern, der Fuß nicht etwa im Auge ist und deshalb dieses nicht mehr sehen kann. Anderseits sagt Ockham, daß der eine Teil im andern ist wie das Auge im Kopf.

[277] „et hoc est sacramentaliter ibi esse" (ed. II S. 59).

[278] „Quod aliquod corpus replet aliquem locum extensive, quod tamen non est in illo loco extensive" (Cl. 21; Pal. lat. 378 f. 174a; ed. II S. 58).

Ausmaße nicht überschreitet und nicht vom Ort überschritten wird. Das trifft aber auf den Leib Christi hinsichtlich der Hostie zu, also füllt er sie aus, ohne in ihr extensiv gegenwärtig zu sein. Die Prämissen dieser Conclusio sind bei Ockham leicht nachzuweisen. Er betont ja immer wieder, daß der Leib Christi im Sakrament unmittelbar am Orte ist und nicht mittels der Gestalten des Brotes.

So ist auch die folgende Conclusio (= Cl.) ganz ockhamistisch, in der es heißt, daß kein Ort so groß ist, daß der Leib Christi ihn nicht ausfüllen könnte. Hier wird dem Einwand, daß nicht der Leib Christi, sondern die ohne Subjekt bestehenden Akzidentien den Ort ausfüllen, mit dem bei Ockham so beliebten Argument begegnet, Gott könne die Akzidentien vernichten und den Leib Christi gegenwärtig halten. Dann sei dieser an jedem Teil des Ortes und letzter also ausgefüllt, ohne daß die Akzidentien des Brotes überhaupt vorhanden seien. Die Möglichkeit, daß Gott bei Vernichtung der Gestalten den Leib Christi gegenwärtig halten kann, wird in der folgenden Cl. auf folgende absurde Weise ausgenutzt:

Angenommen, der Leib Christi würde im ganzen von der Luft eingenommenen Raum gegenwärtig und die Gestalten der Luft vernichtet, dann könnte ein Stein von der Sphäre des Feuers in die des Wassers fallen, ohne vom Leibe Christi her Widerstand zu finden. Denn dieser würde dabei nicht geteilt, noch erlitte er sonst etwas, wie bei der Brechung der Hostie der Leib Christi auch nicht gebrochen wird. Die Luft würde ja nur Widerstand leisten, sofern sie geteilt und verdrängt würde[279]. Weil das beim Leibe Christi nicht der Fall sei, würde im angenommenen Fall der Stein nicht auf äußeren Widerstand stoßen, sondern nur auf inneren Widerstand, d. h. auf den Trägheitswiderstand, der zum zeitlichen Ablauf der Bewegung ausreiche.

Somit stimmt die Cl. (23): „Quod aliquod corpus extensum potest moveri in aliquo loco pleno alio corpore sine aliqua resistentia illius corporis".

Weil damit aber der Stein in einem leeren Raum sich nicht schneller bewegen würde als in dem Raum, der mit dem sakramental, aber ohne fremde Gestalten bestehenden Christus ausgefüllt ist, gilt auch die 24. Cl., daß derselbe Körper sich bei gleichem inneren Widerstand im vollen Raum genau so schnell bewegen würde wie im leeren[280]. Diese Thesen bewegen sich ganz in

[279] Nach A. Maier sagt Ockham in seiner Physik, daß jeder eigentliche Widerstand mit einer violentia resistentis verbunden sei. Vgl. ANNELIESE MAIER, An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts. 2. Aufl. Rom 1952, S. 232f.; E. A. MOODY, Ockham and Aegidius of Rome, in: Franc. Studies 9 (1949) S. 417—442; bes. die Zitate S. 431—437.

[280] „Quod idem corpus numero cum eadem resistentia intrinseca aeque velociter potest moveri in loco pleno sicut in loco vacuo" (Pal. lat. 378 f. 174r; ed. II S. 60).

dem Rahmen der Auffassung, daß die resistentia medii für das Zustandekommen der Sukzession nicht wesentlich ist. Dies ist die These des Avempace, die allerdings seit Thomas von mehreren, und nicht nur von Ockham allein, angenommen wurde, die aber nach A. Maier von den Ockhamisten, von denen in Oxford wie denen in Paris, wieder aufgegeben wurde[281]. Die 25. Cl. lautet: „Quod corpus Christi potest esse ubique, sicut deus est ubique"[282]. Um sie zu beweisen, geht der Verfasser aus von der definitiven Seinsweise, wie sie in Cl. 22 erläutert wurde. Er folgert: Es ist nicht einzusehen, weshalb der ganze Leib Christi eher in jedem Teile eines kleinen Ortes als in jedem Teil eines großen Ortes sein könnte. Wenn wir nun eine Hostie von der Größe der Welt annehmen, dann kann der Leib Christi genau so unter jedem ihrer Teile sein, wie er jetzt unter jedem Teile einer normalen konsekrierten Hostie existiert. Aus der Tatsache, daß Christus in verschiedenen Kirchen gegenwärtig ist, folgert die 26. Cl.: „Quod corpus Christi est in pluribus locis discontinuis"[283]. An dem einen von ihnen wird er vom Priester in die Höhe gehoben, an einem andern gesenkt. Also gilt der Satz (Cl. 27): „Quod corpus Christi potest moveri motibus contrariis". Dagegen wird das 3. Buch der Physik des Aristoteles angeführt, wonach dasselbe nicht entgegengesetzte Bewegungen machen kann. Wenn sich etwas B nähert, dann wird es sich von einem Punkte A entfernen oder umgekehrt. Der Verfasser des Centiloquiums macht dagegen geltend, daß Aristoteles als „artifex naturalis" von der Bewegung auf Grund natürlicher Einwirkung und kraft der wahrnehmbaren Zweitursachen spricht und nicht beabsichtigt, über etwas anderes als den Bereich des bloß Natürlichen zu urteilen. Geht man darüber hinaus, dann kann sich etwas durchaus B nähern, ohne A zu verlassen[284]. Das letzte ist die Antwort, die auch Ockham auf diese Schwierigkeit zu geben pflegt.

Hat der Verfasser des Centiloquiums schon in Cl. 25 und 26 betont, daß der Leib Christi überall und an verschiedenen Orten zugleich sein kann, so hat er das in bezug auf die definitive Seinsweise gemeint. In den Cl. 28 ff. läßt er diese Einschränkung fallen und kommt zu der Behauptung: „Quod idem corpus numero extensum potest extensive esse in pluribus locis simul"[285].

[281] A. MAIER, a. a. O., S. 234. [282] Pal. lat. 378 f. 174v; ed. II S. 146.

[283] „ista conclusio (statim) patet, quia est in pluribus ecclesiis" (ebd.).

[284] „Ad primum istorum dicitur, quod Aristoteles tamquam artifex naturalis loquitur de motibus corporum secundum influentiam naturalem et secundum virtutem secundarum causarum sensui apparentium vel ex sensibus contemplatam ... Sed quantum ad praesens est pro auctoritate Aristotelis, quod in dictis suis non intendebat nisi pure naturaliter loqui, secundum quem modum praedicta conclusio non ponebatur. — Ad aliud dicitur negando istam, quod quanto hoc corpus magis appropinquat ipsi B, tanto magis distat ab A, quia secumdum istum modum loquendi possibile est aliquod corpus moveri versus B et non relinquere ipsum A, verumetiam quiescere in ipso A, sicut inferius patebit" (ed. II S. 147; Pal. lat. 378 f. 174v). [285] Ebd.

Wie Ockham argumentiert er, wenn der Leib Christi auf nicht ausgedehnte Weise an mehreren Orten sein kann, dann auch als ausgedehnter[286].

Kann er aber an mehreren Orten ausgedehnt sein, dann auch überall. Also gilt: „Quod idem corpus numero extensum potest esse ubique extensive" (Cl. 29).

Aus dieser Ubiquität ergibt sich weiter, daß derselbe Körper an einem Ort kalt und am andern warm, an einem süß, am andern sauer, trocken oder feucht, weiß oder schwarz sein kann (Cl.30 u. 31).

Mit diesen Folgerungen aus der Gegenwartsweise des Leibes Christi in der Eucharistie hat der Verfasser des Centiloquiums auf echt nominalistische Art diese selbst wieder völlig aus dem Auge verloren. Denn im Sakrament sind ja höchstens die Gestalten, unter denen der Leib Christi an verschiedenen Orten gegenwärtig ist und die ihn nicht informieren, weiß oder schwarz, süß oder sauer usw.

In Cl. 39 ist noch einmal von der Eucharistie die Rede unter der These: „Quod ex non-substantiis potest fieri substantia". Hier wird ausgeführt: Durch den Genuß von konsekrierten Hostien und konsekriertem Wein kann jemand ernährt werden. Nun sind aber unter ihnen nach der „communis opinio" nur der Leib Christi und die Akzidentien von Brot und Wein gegenwärtig. Der Leib Christi ist aber unzerstörbar, kann also nicht in die Substanz des Essenden übergehen. So bleibt nur übrig, daß die Akzidentien von Brot und Wein nähren. Folglich kann aus Akzidentien eine Substanz entstehen[287].

Bevor er auf Einwände dagegen antwortet, trägt der Verfasser wie Ockham in De sacr. alt. und in den Quodlibeta[288] drei verschiedene Auffassungen über die Transsubstantiation vor.

Nach der ersten wird die Brotsubstanz in den Leib Christi verwandelt, so daß nach der Transsubstantiation kein Brot mehr vorhanden ist, sondern nur noch dessen Akzidentien, die dann ohne Subjekt existieren[289].

Die zweite Meinung nimmt gleichfalls die Transsubstantiation des Brotes in den Leib Christi an, aber nicht auf Grund einer Verwandlung des Brotes,

[286] „Non manifestius includit contradictionem, quod idem corpus extensum sit in pluribus locis simul extensive, quam quod idem corpus extensum sit in diversis locis non extensive, ergo pari ratione, qua idem corpus numero extensum potest esse in pluribus locis simul non extensive, idem corpus numero potest esse in diversis locis simul extensive" (ed. II S. 147; Pal. lat. 378 f. 174 v/175 r).

[287] „Relinquitur ergo, quo ista accidentia nutriunt et transeunt in substantiam rei alendae; ergo ex accidentibus potest fieri substantia" (ed. II S. 252).

[288] S. o. S. 156f.

[289] „Quarum prima ponit in consecratione hostiae, quod panis, qui est subiectum accidentium ipsius hostiae, transsubstantiatur in corpus Christi ..., qua transsubstantiatione facta non est ibi panis, sed accidentia, quae prius fuerint, in pane tamquam in subiecto, postea existunt sine subiecto" (ed. II S. 253).

sondern auf die Weise, daß das Brot zu bestehen aufhört und unter seinen Akzidentien der Leib Christi besteht, die Akzidentien aber ohne Subjekt sind[290].

Auch nach der dritten Meinung wird das Brot in den Leib Christi transsubstantiiert, aber nicht insofern es irgendwie verändert oder in den Leib Christi verwandelt wird, wie die erste Ansicht meint, auch nicht insofern das Brot aufhört zu bestehen, wie die zweite Ansicht annimmt. Transsubstantiation des Brotes in den Leib Christi bedeutet nichts anderes, als daß dieser als Ganzes und mit jedem seiner Teile jedem Teil des Brotes coexistiert. Die Akzidentien würden dann nicht subjektlos bestehen, sondern das Brot zu ihrem Subjekt haben wie vor der Konsekration. Die Vertreter dieser Ansicht behaupten, es sei nicht der Inhalt des Glaubenssatzes, daß durch die Transsubstantiation das Brot zu bestehen aufhöre, sondern daß der wahre Leib Christi in der Hostie gegenwärtig werde[291].

Wie Ockham und P. d'Ailly hat auch der Verfasser des Centiloquiums Sympathie für diese Auffassung. Nach ihr könnten die Schwierigkeiten, die sich aus Erfahrungstatsachen, wie der Ernährung durch geweihte Hostien, ihrem Verderb u. a. ergeben, leicht gelöst werden[292].

Weil aber diese Auffassung nicht allgemein angenommen wird, schließt sich der Verfasser des Centiloquiums der zweiten Meinung an, die besonders von den zeitgenössischen Theologen[293] vertreten werde, und macht sie zur Grundlage seiner Argumentation[294].

[290] „Secunda opinio consimiliter ponit ... quod talis transsubstantiatio nihil aliud est, quam panem desinere esse et verum corpus Christi sub accidentibus hostiae existere; et sic adhuc illa opinio ponit, quod accidentia istius hostiae consecratae sunt sine subiecto" (ebd.).

[291] „... ad istum intellectum, quod transsubstantiatio panis in corpus Chr. nihil aliud est, quam quod corpus Chr. virtute verborum sacramentalium secundum se totum et secundum quamlibet sui partem coexistit cuilibet parti panis; et tunc secundum istam opinionem accidentia hostiae non existunt sine subiecto post consecrationem, sed sunt in pane tamquam in subiecto post consecrationem sicut prius. Et dicunt sic opinantes, quod non est articulus fidei credere panem per transsubstantiationem desinere esse, sed credere, quod verum corpus Chr. per transsubstantiationem in ista hostia consecrata consistit" (S. 253).

[292] „Et istam opinionem tangit Magister in quarto Sententiarum (d. 11 c. 2) nec ipsam multum reprobat. Et secundum istam tertiam opinionem omnes apparentiae faciliter solverentur, scilicet nutritio ex hostiis consecratis et corruptio hostiae per diuturnitatem temporis, et sic de multis aliis" (S. 253).

[293] Unter „moderni" versteht der Verfasser des Centiloquiums genau wie Ockham nicht speziell die Anhänger der „via moderna", wie BÖHNER meint [Franc. Studies 10 (1950) S. 195], sondern die Theologen seiner Zeit; denn die oben vorgetragene Ansicht ist ja nicht nur die der Ockhamisten, sondern auch die des Scotus und der Scotisten.

[294] „Sed quia ista opinio non communiter tenetur, ideo ponebatur conclusio secundum secundam opinionem, quae reliquis communior reputatur, praecipue a modernis" (S.254).

Auf die Einwände aus der Physik des Aristoteles gibt er die Antwort, da es sich nicht um einen natürlichen Vorgang handele, besage dessen Autorität nichts[295]. Dieselbe Kraft, durch deren unmittelbaren Eingriff die Akzidentien für sich beständen und irgendwie die Stelle einer Substanz einnähmen, könne die Ernährung ohne substantiales Subjekt bewerkstelligen[296].

Aus demselben Grunde sei es nicht ungereimt, die Möglichkeit einer Zeugung ohne Subjekt anzunehmen[297]. Über diese und ähnliche Fragen will der Verfasser im zweiten Teil seines Traktates, der uns bisher noch nicht bekannt ist, ausführlicher sprechen.

Die Eucharistielehre des Centiloquiums bietet uns nichts Neues. Es sind dieselben Fragestellungen, nur sind sie z. T. weiter vorangetrieben, was mit der literarischen Eigenart dieser Schrift und der späteren Abfassungszeit sich zwanglos erklären läßt. Dazu ist die Argumentation, die den kühnsten Thesen zugrunde liegt, nämlich: wenn Gott die Substanz zerstören und die Akzidentien erhalten kann, dann kann er erst recht die Akzidentien zerstören und die Substanz für sich erhalten, gerade für Ockham charakteristisch. Ebenfalls die Art, wie der Unterschied von der definitiven und der circumscriptiven Daseinsweise als im Grunde für die Problematik unbeträchtlich hingestellt wird, was zur Ubiquitätslehre im ganz massiven Sinne führt.

Auch von diesem Zusammenhange her haben wir also keine Veranlassung, das Centiloquium als unecht hinzustellen. Zum mindesten müssen wir es so sehr in die Nähe Ockhams rücken, daß wir in ihm eine unmittelbare Auswirkung ockhamistischer Denkweise vor uns haben.

ZUSAMMENFASSUNG
DIE BEHANDLUNG DER EUCHARISTIE BEI OCKHAM

Mit dem Vorausgehenden ist die Lehre von der Eucharistie, soweit Ockham sie bringt, erschöpfend dargestellt. An Ausführlichkeit in der Behandlung der Einzelheiten ist Ockham uns nichts schuldig geblieben. Oft möchten wir wünschen, er wäre weniger langatmig und subtil. Das darf uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß er nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Offenbarungsgut über dieses Sakrament und aus dem, was die Theologen darüber

[295] „Dicitur quod Aristoteles primo Physicorum loquebatur de factione sive generatione, quae fit secundum communem influentiam naturalem, sed talis factio non est illa, quae ex non-substantiis fit substantia, ideo auctoritas Aristotelis in proposito nihil probat" (S. 254).

[296] „Possibile est tamen, quod per influentiam specialem, qua accidentibus influitur per se subsistere et per consequens vicem substantiae aliquo modo tenere, nutritio substantialis sive ipsius substantiae potest fieri ex non-elementis vel non-elementatis" (S. 254).

[297] Ebd. S. 254.

zu sagen pflegten, uns vorführt. Er behandelt, wie wir sahen, lediglich die Lehre von der Transsubstantiation und aus ihr noch vorzüglich das Verhältnis von Substanz und Quantität.

Es fehlt nicht nur die Darlegung der Lehre der Hl. Schrift und der Kirchenväter, sondern dazu jede Erörterung über das Zeichen des Sakramentes, seine Beziehung zum Erlösungswerk Christi, über seine Wirkung, über Spender, Empfänger und die Vorbereitung auf das Sakrament. Wenn nicht notgedrungen immer wieder vom „corpus Christi" die Rede wäre, würde in keinem Leser oder Hörer die Ahnung aufsteigen, daß es hier um etwas gehen könnte, das sein Eigenstes, nämlich sein Heil betrifft. Geschweige denn, daß irgendwo ausgesprochen wäre: Hier geht es um das Vermächtnis Christi, um die Liebestat, durch die er es möglich gemacht hat, daß sein Erlösungswerk immer wieder gegenwärtig wird und wir in dieses Geheimnis hineingezogen werden können. Nicht eine blasse Erinnerung an die Passion des Herrn wird lebendig. R. Seeberg[298] hat diesen Punkt durchaus richtig getroffen, wenn er in seiner Charakterisierung der Eucharistielehre Ockhams die abstrakt logische Betrachtungsweise ohne die Bezugnahme auf die Einsetzung durch Christus und den Kultusakt herausstellt.

Von der Messe, vom Opfer, von der memoria, recordatio oder repraesentatio passionis, von der Gegenwart des Christus passus u. a. ist bei Ockham überhaupt nicht die Rede.

Dagegen kann man nicht anführen, wir hätten es in Ockhams Sentenzenkommentar mit einer Jugendschrift zu tun und durch die frühzeitige Verlagerung seiner Tätigkeit vom philosophisch-theologischen auf das politisch-polemische Gebiet ist es nicht zu einem vollen schriftlichen Niederschlag seiner Theologie gekommen, Thomas von Aquin habe in seinem Sentenzenkommentar auch das 5. Kapitel von IV Sent. dist. 12, wo vom Opfer gehandelt wird, überschlagen und andere, wie etwa der Karmelit Michael Aiguani († 1400)[299] oder der Karthäuser Dionysius Ryckel († 1471)[300], handelten in ihren Sen-

[298] Siehe oben S. 154.

[299] In den „Quaestiones disputatae in quatuor libros Sententiarum" aus den Jahren 1362/63 (ed. Venedig 1623) behandelt er nur die Einzelfragen: Was wäre geschehen, wenn das konsekrierte Brot von Gründonnerstag bis Ostern verwahrt worden wäre (ed. S. 380)? Darf man mehrere Messen feiern? Kann ein Häretiker gültig konsekrieren (ed. S. 387)? In seinem Psalmenkommentar aus den Jahren 1394—95 („Commentaria in Psalmos davidicos. Auctoris incogniti. Nunc vero cogniti RP Michaelis Ayguani Bonon. Ord. Carmelitarum sacrae Theologiae Mag. et Doctoris Parisiensis", 3 Bde., Venedig 1601) dagegen handelt er ausführlicher über die Eucharistie, z. B. zu Ps. 21 (Bd. I, 186ff.); Ps. 22 (I, 194f.); Ps. 27, 2 (I, 236f.); Ps. 33 (I, 311—315); Ps. 49 (I, 554; 559; 562); Ps. 102, 2 (II, 520f.); Ps. 110 (III, 15—20) u. a.

[300] Obwohl er in seinem Sent. auf S. 201—350 des 24. Bandes der Ausgabe Tournai 1896/1913 ausführlich über die Eucharistie handelt, bringt er zu IV d. 12 c. 5 keinen

tenzenkommentaren auch nicht über die Messe als Opfer, wohl aber in andern Schriften, die sich wie die Ryckels wenigstens mit dem Verlauf der Messe beschäftigen. Denn was Thomas angeht, so widmet er zwar dem Abschnitt des Lombarden über die Eucharistie als Opfer nicht eigens eine Quästion bzw. einen Artikel, er spricht aber davon kurz in der „Expositio Textus" von IV Sent. dist. 12 Kap. 5 und weist in anderen Quästionen so deutlich die Beziehung dieses Sakramentes zur Passio Christi auf, z. B. bei der Behandlung der Form der Konsekration des Weines[301] und des Sinnes der beiden Gestalten[302], daß unserer Forderung genuggetan ist.

Man kann auch nicht sagen: Ein Theologe braucht doch nicht das ganze Gebiet der Theologie zu behandeln. Er kann manches voraussetzen, und es liegt nahe, daß er einzelne Fragen von besonderem Interesse eingehender behandelt. Denn 1. gibt es in der Theologie keine selbstverständlichen, nicht dauernd auszusprechenden Wahrheiten, erst recht dürfte das Geheimnis der Messe nicht zu ihnen gehören, 2. hat Ockham ja faktisch ausführlich über die Eucharistie gehandelt. Selbst wenn er über sie als Opfer nicht ausdrücklich sprechen wollte, mußte doch bei ihrer Behandlung als Sakrament — ich bin mir der Fragwürdigkeit dieser Unterscheidung bewußt — die Beziehung zum Leiden Christi und ihr Kultcharakter aufleuchten, wenn sie überhaupt in dem Bewußtsein des Theologen eine Rolle spielten.

Schließlich könnte man gegen meine Kritik folgendes bemerken: Was hier gegen Ockham eingewendet wird, trifft auf die gesamte Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts zu, die sich völlig auf die mit der Transsubstantiation zusammenhängenden Probleme beschränkt und von der Messe höchstens einige kasuistische und rubrizistische Fragen behandelt. Der Einwand würde nur dann gelten, wenn es uns darum ginge, Ockham persönlich schuldig zu sprechen[303]. Geht es aber um den Versuch, die religiöse Substanz der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts überhaupt im Hinblick auf die Reformation zu fassen, dann ist es ja nur eine Bestätigung unserer These, wenn Ockham in der völligen Übergehung des Opfercharakters der Eucharistie nicht allein steht, sondern dies auf die ganze Theologie zweier Jahrhunderte zutrifft. Damit wäre auch klar, daß das Schweigen Ockhams nicht zufällig ist, vielmehr eine wirkliche Lücke im religiösen Bewußtsein bedeutet.

Kommentar. Schriften zur Eucharistie: Expositio missae, XXXV, 327—378; De sacramento altaris et missae celebrationis dialogus, XXXV, 379—438; De sacra communione frequentanda XXXV, 443—451; Predigten zu Coena Domini, XXXI, 414—424.

[301] IV Sent. d. 8 q. 2 a 2 sol. 1 u. 3. [302] IV Sent. d. 11 q. 2 a 2 sol. 1 u. 3.

[303] Die Kritik an Ockham wird völlig mißverstanden, wenn man, wie offenbar G. N. Buescher, The Eucharistic Teaching of William Ockham, meint, sie sei erledigt durch den Nachweis, daß sich Ockhams Lehren mit den De-fide-Entscheidungen des Konzils von Trient vereinbaren lassen (S. 150—156). Damit ist höchstens die Korrektheit erwiesen, ein evtl. gegebener Substanzverlust und eine immanente Tendenz zur Häresie aber gar nicht gefaßt.

Tatsächlich wird die Messe in der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts nicht behandelt und das 5. Kapitel von Buch IV dist. 12 der Sentenzen übergangen. Von 126 im „Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi" von Friedrich Stegmüller[304] aufgeführten Theologen dieser Zeit, die das IV. Buch überhaupt behandeln, waren mir 46, darunter die bedeutendsten, bisher in Handschriften bzw. Frühdrucken zugänglich. Bei keinem findet sich eine theologische Behandlung des Meßopfers. Man beschäftigt sich höchstens mit mehr oder weniger peripheren Einzelfragen wie: Gültigkeit der Messe unwürdiger oder häretischer Priester [Johannes Rigaldi († 1323), Conrad von Ebrach († 1399), Michael Aiguani († 1400), Pierre d'Ailly († 1420), Nicolaus de Orbellis († 1472/75), Nicolaus Lakmann († 1479), Johannes v. Wesel († 1481) und Hadrian VI († 1523)], Zelebration mehrerer Messen durch denselben Priester [Franziskus de Mayron († 1328), Conrad v. Ebrach († 1399), Michael Aiguani († 1400), Nicolaus de Orbellis († 1472/75), Johannes Mayor († 1550)], Konsekration mehrerer Hostien [Robert Holkot († 1349), Conrad v. Ebrach († 1399), Franziskus de Mayron († 1328)] und einer Hostie durch mehrere Priester [Paulus de Perugia († 1344), Franziskus Bacon († 1372)]. Viel diskutiert wird auch die Frage, was der Priester zu tun hat, wenn ihm kurz vor oder während der Messe eine Todsünde einfällt [Paulus de Perugia († 1344), Johannes Baconthorp († 1348), Arnold v. Seehusen († nach 1400)], dann, ob es erlaubt ist, nach nächtlicher Pollution zu zelebrieren [Johannes Gerson († 1429), Petrus Reicher de Pirchenwart († 1436), Dionysius Ryckel († 1471), Hadrian VI († 1523), Johannes Mayor († 1550)] oder ohne Licht, Gewänder und am nicht konsekrierten Ort [Petrus de Aquila († 1361), Johannes Baconthorp († 1348), Nicolaus de Orbellis († 1472/75)]. Naturgemäß nimmt bei dieser vorwiegend moralistischen und rubrizistischen Betrachtungsweise auch der Fragenkomplex der Versäumnisse oder unglücklichen Zufälle bei der Messe („De neglegentiis") einen großen Raum ein [Johannes Rigaldi († 1325), Johannes Baconthorp († 1348), Conrad v. Ebrach († 1399)].

Mehr in die eigentliche Theologie der Eucharistie als Opfer geht die Frage nach dem Wert der Messe, ob die Größe des Anteils proportional der Zahl, für die sie dargebracht wird, abnimmt [Robert Holkot († 1349), Pierre d'Ailly († 1420), Petrus Reicher de Pirchenwart († 1436), Michael Aiguani († 1400), Dionysius Ryckel († 1471)].

Die Beziehung zur Passio Christi klingt nur an in gelegentlichen seltenen Hinweisen, daß die Messe das „signum memoriale et figura immolationis"

[304] 2 Bde. Würzburg 1947.

[Arnoldus Vesaliensis († 1534)] oder die „commemoratio bzw. recordatio dominicae passionis“ [Dionysius Ryckel († 1471)] ist, daß in ihr der „Christus passus“ enthalten ist [Herveus Natalis († 1329)] und wir sie feiern „recogitando illum amorem dulcissimum, quem nobis in passione et morte ostendit“ [Stefan Brulefer († 1500)]; weiter darin, daß die Doppelgestalt notwendig ist, weil im Blute „magis significatur passio“ [Herveus Natalis; ähnlich Thomas v. Straßburg († 1357)], oder daß die Kreuzzeichen während der Messe die Funktion der „repraesentatio passionis“ haben.

Auch in den Meßerklärungen, wie denen des Johannes Rigaldi († 1323), des Petrus de Aquila († 1361), des Dionysius Ryckel († 1471) und der anonymen Handschrift Vat. lat. 793[305], oder in der des Zeitgenossen Ockhams, Bernhard de Parentinis[306], einer „der gelesensten größeren Meßerklärungen der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts“[307], finden wir keine auch noch so bescheidene Behandlung des Opfercharakters der Messe. Aus der letzten könnten höchstens folgende beiden Stellen angeführt werden: Zum Einsetzungsbericht heißt es: „Tunc enim haec verba dicendo instituit discipulos sacerdotes et instituit hoc sacramentum figurarum veterum completivum, dicit ergo in memoriam mei facietis, in memoriam meae passionis et mortis; primo ad Corinth. 11: Quotiescumque . . . donec veniat“[308]; und zum „Unde et memores“: „hoc sacrificium, ut dictum est, fit in memoriam passionis modo illa, quae sequuntur passionem, sicut resurrectio et ascensio faciunt memoriam eius. Ideo de passione et sequentibus fit hic memoria . . .“[309].

Dagegen kann man nicht sagen, in der Summa Theologica des hl. Thomas sei ja auch nur in einem Artikel im Zusammenhang mit dem Ritus der Messe von ihr als Opfer die Rede. Denn bei Thomas leuchtet der Opfercharakter noch so sehr aus dem Wesen der Eucharistie als Sakrament auf, insofern der Christus passus gegenwärtig ist und das „innere Sakrament“ (res et sacramentum) oder die weiter bezeichnende Gnade in der Trennung von Leib und Blut Christi eine Darstellung der Passion bedeutet, daß es einer eigenen Behandlung des Opfers weniger bedurfte.

Diese wurde erst notwendig, als auf der einen Seite die Beziehung der Eucharistie zum Opfer Christi sozusagen völlig in Vergessenheit geraten war bzw. in der theologischen Behandlung keinen Platz mehr hatte, auf der andern Seite aber die religiöse Praxis der Messe als Opfer von den Reformatoren radikal angegriffen wurde. Die damals auf den Plan tretende Kontroverstheologie war nicht mehr in der Lage, den Opfercharakter vom Sakrament her zu begründen, was bis in unsere Zeit zu einer weitgehenden Trennung der Eucharistie als „Sakrament“, gemeint ist als Kommunion, und der als Opfer führte.

305 Inc.: Expositio et tractatus super missam. Sciendum est quod eorum . . .

306 Tractatus super totum officium missae, Vat. Pal. lat. 345 f. 142ra ff.

307 G. Löhr in LThK II, 206.

308 Vat. Pal. lat. 345 f. 207rb.

309 Vat. Pal. lat. 345 f. 208rb.

Wie wir sahen, ist bei Ockham die Entwicklung schon so weit fortgeschritten, daß in seiner Theologie der Eucharistie nur noch die Realgegenwart bzw. die Lehre von der Transsubstantiation Platz hat und hier die philosophische Frage nach dem Verhältnis von Substanz und Quantität beherrschend in den Vordergrund getreten ist. Dabei werden die sich unmittelbar ergebenden Beziehungen zum Opfer, etwa bei der Diskussion des Einsetzungsberichtes, der Doppelkonsekration und der Lehre von der Konkomitanz, nicht erörtert und auch die kultische Seite der Eucharistie völlig außer acht gelassen.

Darüber hinaus ist festzustellen, daß Ockham in seiner nominalistischen Grundhaltung für das Sakramentale überhaupt kein Verständnis hat. Wenn das Sakrament seinem Wesen nach ein die Gnade bewirkendes Zeichen ist, dann ist das eigentlich Sakramentale zerstört mit Spekulationen wie denen, daß die eucharistischen Gestalten nicht beitragen zur Gegenwart des Leibes Christi am Ort, der Leib Christi nämlich unmittelbar gegenwärtig ist, er auch bleiben kann, wenn die Gestalten zerstört werden, er an sich unmittelbar vom geschaffenen Auge gesehen werden kann und ihm Bewegung möglich ist unabhängig von der Bewegung der Gestalten u. a. m.

Wir erinnern uns daran, daß Ockham schon in der allgemeinen Sakramentenlehre durch die These, Gott hätte auch etwas Geistiges zum Zeichen seiner Gnade machen können, sich den Zugang zum Verständnis der Sakramente von vornherein verschlossen hatte[310]. Wenn wir die Frage stellen, wie weit hat Ockham in seiner Eucharistielehre der Reformation vorgearbeitet, dann läßt sich darauf ein Doppeltes antworten:

Einmal hat er ein theologisches Denken mitheraufgeführt, das nicht nur die Eucharistie als Opfer nicht behandelte, sondern es auch Luther schwer machte, den Opfercharakter der Messe mit der Offenbarung zu vereinbaren, und den katholischen Kontroverstheologen, ihn wirkungsvoll zu verteidigen[311]. Auf der andern Seite hat er positiv den reformatorischen Lehren Vorschub geleistet mit Thesen wie der, daß es „rationabilior“ sei und weniger Schwierigkeiten mit sich brächte, wenn die Brotsubstanz fortbestände, und daß dem nur die positive Entscheidung der Kirche entgegenstände. Luther beruft sich in dieser Frage zwar nicht auf Ockham, wohl aber auf Pierre

310 Siehe oben S. 135f.

311 Vgl. Iserloh, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, Münster 1952; —, Die Eucharistie in der Darstellung des Joh. Eck, RST 73/74, Münster 1950.

d'Ailly[312], der hier ganz dem „Venerabilis Inceptor" folgt. Vielleicht schien Luther in „De captivitate Babylonica" die Berufung auf einen Kardinal, der dazu mit der Kirche nicht in Konflikt gekommen war, wirkungsvoller.

Der Ubiquitätslehre Luthers konnte vorarbeiten die Art, wie Ockham die Bedeutung der definitiven Seinsweise für die Möglichkeit der sakramentalen Gegenwart entwertet und z. B. sagt, wenn der Leib Christi definitiv an vielen Orten zugegen sein kann, dann erst recht circumscriptiv, denn hierzu ist noch ein Wunder weniger erforderlich[313]. Weiter seine Lehre, daß der Leib Christi nicht mittels der Gestalten, sondern unmittelbar am Orte gegenwärtig ist.

[312] De Captivitate Babylonica WA 6, 508. Luther bezieht sich auf IV Sent. q. 6 a 2: „Tertia propositio fuit, quod substantiam panis remanet et . . . Haec autem opinio . . . esı possibilis, quia valde possibile est, substantiam panis coexistere substantiae corporis nec est magis impossibile duas substantias coexistere quam duas qualitates quare etc . . . Quidquid tamen sit de hoc, patet quod ille modus est possibilis nec repugnat rationi nec auctoritati bibliae; immo est facilior ad intelligendum et rationabilior quam aliquis eorum, quia ponit, quod substantia panis deserat accidentia et non substantia corporis Christi. Et sic non ponit accidentia sine subiecto, quod est unum de difficilibus, quae hic ponuntur . . . Et ideo nullum inconveniens videtur sequi ex primo modo ponendi, si tamen concordaret cum determinatione ecclesiae" (ed. Wolff 1500 f. B 7ra).

[313] Siehe oben S. 196f. mit den Zitaten Anm. 59 u. 61 und S. 202.

GESAMTWÜRDIGUNG

Wollen wir den Versuch machen, das Ergebnis dieser Arbeit zusammenzufassen und Ockhams theologisches Werk zu charakterisieren, dann können wir uns angesichts der Wertungen, die im Anschluß an die einzelnen Kapitel gegeben werden, kurz fassen.

Ockhams Denken hat sich in abstrakten Deduktionen so weit vom Sein, d. h. in der Theologie aber von der Offenbarung, entfernt, daß es schließlich mehr um den im Denken angenommenen möglichen Fall als um die auf dem von Gott faktisch beschrittenen Heilsweg beruhende und deshalb allein verbindliche Wahrheit geht. Wir haben so von einer Theologie des Als-ob[1] und unter anderem Gesichtspunkt von einer Theologie der Grenze, vom Ausnahmefall her[2] gesprochen. Am deutlichsten wird das daran, wie bei Ockham die Erörterung der hypothetischen Ordnung, die Spekulation auf Grund der potentia dei absoluta weitgehend die Überhand bekommt. Es geht, wie wir sahen[3], bei ihm nicht nur darum, bei der Erörterung der Offenbarungswahrheit darauf hinzuweisen, daß Gott auch andere Wege hätte gehen können, sondern die Diskussion solcher Möglichkeiten de potentia dei absoluta wird zur Hauptsache und zum Ausgangspunkt neuer Deduktionen, die vielfach bis zur letzten Konsequenz durchgeführt werden[4].

Unter dem Denken von der Ausnahme her verstehe ich, daß Ockham eine Ausnahme, d. h. einen nur durch ein Wunder gegebenen Fall, zum Beweisgrund seiner Argumentation macht. So lautet z. B. sein Hauptbeweis für das Ausgedehntsein der körperlichen Substanz ohne eine realverschiedene Quantität: Wenn Gott die Akzidentien für sich bestehen lassen kann, ohne daß sie eine Substanz informieren, dann kann er sicher die Akzidentien zerstören und die Substanz erhalten, und zwar ohne ihre Teile örtlich zu bewegen. Dann wäre aber die Substanz ohne Quantität ausgedehnt[5].

Die Möglichkeit, daß Gott die Akzidentien zerstört und die Substanz erhält, wird für ihn wieder Ausgangspunkt für den Beweis, daß der Leib Christi unmittelbar am Ort ist und nicht mittels der Gestalten. Denn wenn Gott die Gestalten zerstören und den Leib Chrisi erhalten kann, dann können sie nicht beitragen zu dessen Gegenwart[6].

[1] Siehe oben S. 77.
[2] Siehe oben S. 143.
[3] Siehe oben S. 73f.
[4] Siehe oben S. 36; 73ff.; 78; 100; 105; 135f.
[5] Siehe z. B. oben S. 207; 214; 216f.
[6] Siehe oben S. 197.

Ähnlich argumentiert er: Wenn ein Körper definitiv an vielen Orten sein kann, wie wir am Leibe Christi im Sakrament sehen, dann kann er es umsomehr circumscriptiv[7].

Am meisten wird diese Weise zu denken und zu schließen wirksam in dem Argument: Was Gott als causa partialis zusammen mit dem Geschöpf tut, das kann er auch als causa totalis bewirken unter Suspension der Tätigkeit der causae secundae. Die konsequente Anwendung dieses Argumentes führt zum Occasionalismus. Man kann nach Ockham nie sagen, ob eine gegebene geschöpfliche Kraft wirkliche Ursache einer beobachteten Wirkung, ob das post hoc auch ein propter hoc ist[8].

Gott kann die intuitive Erkenntnis im Menschen verursachen, ohne daß das Erkannte da ist, bzw. er kann die Erkenntnis erhalten, wenn es nicht mehr da ist. Diese intuitive Erkenntnis des Nichtexistierenden ist ein Wunder, eine Ausnahme. Dieser Sonderfall bleibt aber bei Ockham nicht als solcher für sich bestehen, ist auch nicht nur etwas, womit der christliche Denker als entfernte Möglichkeit zu rechnen hat, sondern wird Ausgangspunkt weiterer Argumentation, Maior eines Beweises, z. B.: Wenn Gott in mir die unmittelbare Erkenntnis von etwas hervorrufen kann, das nicht existiert, um wieviel mehr kann ich den real existierenden Leib Christi im Sakrament natürlicherweise sehen[9]. Da ist schwer einzusehen, wieso Gilson unrecht hat, wenn er darin eine Erschütterung der Erkenntnissicherheit bei Ockham gegeben sieht, und wieso der Dämon Descartes', der uns täuschen könnte, in der Evidenzlehre des Ockham keinen Platz hat[10].

Kann man im Hinblick auf den Venerabilis Inceptor in diesem Zusammenhang sagen: „Das Wunder ist im christlichen Denken kein Argument

[7] Siehe oben S. 196f. mit den Anm. 59 u. 61.

[8] Siehe oben S. 7; 67; 89; 115; 143; 145; 224; 245f.

[9] Siehe oben S. 254; 109

[10] PH. BÖHNER, The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham, in: Traditio I (1943) 223—275, S. 235, Anm. 28. In „Stand der Ockhamforschung" S. 27f. sagt Böhner zu dieser Frage: „Ockhams Lehre, daß es durch die absolute Macht Gottes möglich sei, eine intuitive Erkenntnis von nichtexistierenden (aber möglichen) Dingen oder Tatsachen zu haben, ist in skeptischem Sinne ausgelegt worden. Diese Ansicht beruht auf einer irrigen Deutung der Texte, wie wir nachgewiesen haben. Nach Ockham ist gerade die intuitive Erkenntnis jene, die uns berechtigt, mit absoluter Evidenz über kontingente Tatsachen zu urteilen, daß sie existieren, wenn sie existieren. Der noch gelegentlich in der Ockhamliteratur auftauchende Dämon Descartes', der uns täuschen könnte, hat keinen Platz in der Evidenzlehre Ockhams, sondern höchstens in der Lehre von der Gewißheit, die ein subjektiver Zustand ist. Wo Evidenz gegeben ist, ist ein Irrtum unmöglich. Ockham hat an keiner Stelle anders gelehrt."

gegen die Sicherheit der Wissenschaft"[11], wenn die im Wunder gegebene Tatsache so weitgehend Ausgangspunkt weiterer Argumentation ist?

Die Entmachtung der causae secundae bzw. der Occasionalismus wird u. a. deutlich bei Ockhams Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente, von der Ursächlichkeit der habituellen Gnade bzw. Liebe für die Verdienstlichkeit einer Tat und schließlich bei der Leugnung des inneren Zusammenhangs von Sünde und Strafe, Begnadigung und Vollendung in der Seligkeit.

Wir übersehen nicht das Anliegen des Franziskaners, die Größe und Allmacht Gottes auf der einen und die Kontingenz alles Geschaffenen auf der anderen Seite zu wahren. Aber wird der Schöpfer größer, wenn man die Geschöpfe klein macht? Hier ist das Wort eines anderen großen Franziskaners, der aber vor allem ein Heiliger war, anzuführen: Bonaventura sagt im Zusammenhang mit der Prädestination, man müsse sich davor hüten, beim Bestreben, den freien Willen Gottes zu verherrlichen, ihm Abbruch zu tun. Wenn man als Grund für die Wahl des einen und die Verwerfung des anderen das Belieben Gottes annehme, dann sei er von jedem zu fassen. Gottes Ratschlüsse wären nicht mehr verborgen, sondern offenbar, nicht mehr Geheimnis, sondern Willkür[12].

Die starke und einseitige Betonung der souveränen Allmacht Gottes führt bei Ockham zu einer Unterbewertung, ja Verflüchtigung der causae secundae. Das hat wiederum eine ungemeine Simplifizierung zur Folge[13]. Kommt es zu keiner wirklichen Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Gnade, ist Gnade nur einseitig die Huld Gottes und ist es für dessen Gnadenwahl letzthin gleichgültig, wie der Mensch aussieht und was er tut, so fallen auch alle Differenzierungen und Stufungen weg, die vom Menschen her bedingt sind.

Diese Simplifizierung der wirklichen Problematik, die dazu im Ökonomieprinzip sozusagen zur methodischen Forderung wird, ist aber verbunden mit einer ungemeinen Komplizierung der äußeren Form. So wird deutlich, wie schon bemerkt wurde[14], daß spitzfindiges Fragen noch kein Zeichen echter Problematik ist und Subtilität nicht immer Tiefe bedeutet. Die Quästionen sind zum Teil so kompliziert aufgebaut, daß man eines eigenen Schemas bedarf, um den Durchblick nicht zu verlieren[15].

[11] HOCHSTETTER, Nominalismus?, in: Franc. Studies 9 (1949) 370—403, S. 382.

[12] I Sent. d. 41 a 1 q. 2: „Sed cavendum est, ne dum voluntatem Dei magnificare volumus, potius voluntati eius derogemus. Si enim non esset alia ratio, quare Deus istum elegit et illum non, nisi quia placet, certe iam non occulta dicerentur divina iudicia sed manifesta, cum quilibet hanc rationem capiat, nec dicerentur mirabilia, sed potius voluntaria" (ed. Quaracchi I, 733).

[13] Siehe oben S. 100; 146; 169. [14] Siehe oben S. 34.

[15] Die Quästio 6 von IV Sent. hat z. B. folgenden Aufbau:

1. 3 Fragen (Artikel),

(Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite)

Die Argumentation erleichtert sich Ockham vielfach dadurch, daß er den Inhalt von Begriffen entgegen ihrem üblichen Gebrauch so bestimmt, wie es seine Auffassung verlangt[16]. „Non est difficultas nisi in vocabulo" (IV Sent. q. 6 H) oder „Difficultas est tantum in voce" (III Sent. q. 9 H) lauten bezeichnende, häufig wiederkehrende Wendungen bei ihm[17].

Ein ähnliches „Paradox" wie die Verbindung von Simplifizierung auf der einen und Komplizierung auf der anderen Seite könnte man darin aufweisen, daß Ockham in seiner abstrakten, von den Offenbarungsquellen sozusagen absehenden Art zu theologisieren und in einer Weise des Deduzierens, die die Ergebnisse nicht dauernd an der Offenbarung nachprüft, zu wenig positive Theologie treibt, daß er auf der andern Seite aber einem theologischen Positivismus huldigt. Auch das verträgt sich sehr gut miteinander. Denn weil Ockham weithin losgelöst von den Quellen der Offenbarung seine Theologie abstrakt deduktiv entwickelt, ohne sich um den inneren Zusammenhang der einzelnen Wahrheiten zu mühen, kommt er zu Konsequenzen, die sich mit der Lehre der Kirche nicht mehr vertragen, er hält dann aber doch an dieser fest, obwohl sie sich von der Sache her nicht ergibt und ihm die gegenteilige These zuweilen „rationabilior" erscheint.

Bezeichnend für Ockhams Methode ist weiter die Betonung der Erfahrung als Erkenntnisquelle in Fragen der Theologie bzw. als Kriterium der Wahrheit ihrer Aussagen. So pflegt er neben den „auctoritates", d. h. der Schrift und den Kirchenvätern, und der „ratio" die „experientia" als dritte zu nennen[18].

2. 3 Einwände („Quod non"),
3. 3 Antworten des Duns Scotus,
4. 3 Einwände dagegen,
5. die 3 Antworten des Autors zu 1.,
6. die Antworten zu 2.,
7. die Antworten zu 3.,
8. 5 dubia,
9. deren Lösung.

[16] Vgl. etwa die Begriffsbestimmung von Transsubstantiation (S. 162 Anm. 60) von Annihilation (S. 167 Anm. 78), örtlicher Veränderung (S. 163 Anm. 64f.), Akzidens (S. 229 Anm. 157ff.), quiescere (S. 260 Anm. 254f.) u. a.

[17] Vgl. S. 33Anm. 24.

[18] IV Sent. q. 9 O; IV Sent. q. 9 N; III Sent. q. 8 B; IV Sent. dubb. C; Quodl. 13 (20); siehe oben S. 257 Anm. 241. „Quod primo persuadetur sic: frustra fit per plura quod . . . fieri potest per pauciora. Hoc enim est unum principium, quod negari non debet, quia nulla pluralitas est ponenda, nisi per rationem vel per experientiam vel per auctoritatem illius qui non potest falli nec errare potest nec fallere" (De sacr. alt. cap. 28; Borgh. 151 f. 138v ab). — Wie leicht sich Ockham die Sache macht, erhellt aus folgender Stelle: „Ad aliud de obiecto fidei dico, quod multa, quae cadunt sub fide, possunt cognosci intuitive. Vidit enim beata virgo, quod peperit hominem crucifigendum, et illud capitur ab articulo fidei, quod beata virgo concepit hominem crucifigendum, et similiter apostoli viderunt mortem Christi et passionem et tamen hoc cadit sub articulo fidei" (IV Sent. q. 5 H ad tertiam op; G. f. 176va; Gött. f. 299va in kürzerer Form).

Wie wir gesehen haben, argumentiert Ockham von der Selbsterfahrung her bei Vorgängen, die unerfahrbar sind, etwa in der Frage, ob ein Akt mit Hilfe der Gnade oder aus natürlicher Kraft gesetzt ist[19]. Von hier läßt sich die Linie zum modernen Empirismus wie zu Luther ziehen, für den das subjektive Empfinden in bezug auf Rechtfertigung und Auserwählung ja auch eine große Rolle spielt.

Aber mögen die direkten Hinweise auf Luther bei Ockham noch so zahlreich sein, und wäre er noch ernsthafter wegen seiner philosophisch-theologischen Lehre mit dem Kirchlichen Lehramt in Konflikt gekommen, so wäre doch nicht darin der Hauptgrund seiner destruktiven Wirkung zu sehen. Diese scheint mir zu liegen in der nominalistischen, d. h. der von der Offenbarung abgelösten Weise des theologischen Denkens, in der Unterschlagung zentraler Offenbarungswahrheiten, in der Unverbindlichkeit und Anonymität, mit der der Theologe sich und sein Leben aus seinem Theologisieren herausnimmt, in der Leichtfertigkeit, mit der er gewagte Thesen entwickelt, sie stehen läßt und sich selbst dann durch ein Bekenntnis zur Autorität der Kirche gleichsam ein Alibi verschafft, damit aber letzthin den Raum unabdingbar festliegender Wahrheiten verläßt und auf das Gebiet bloßer Meinungen hinüberwechselt, in all diesem und der damit verbundenen inneren Auszehrung, die durchaus mit Korrektheit gepaart sein kann.

[19] Siehe oben S. 92; 108 mit Anm. 233 u. 234; 144. — Über Ockham und den Empirismus der Neuzeit vgl. A. Maier, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, S. 77f.

NAMENREGISTER

Verweise auf Anmerkungen sind durch * gekennzeichnet.